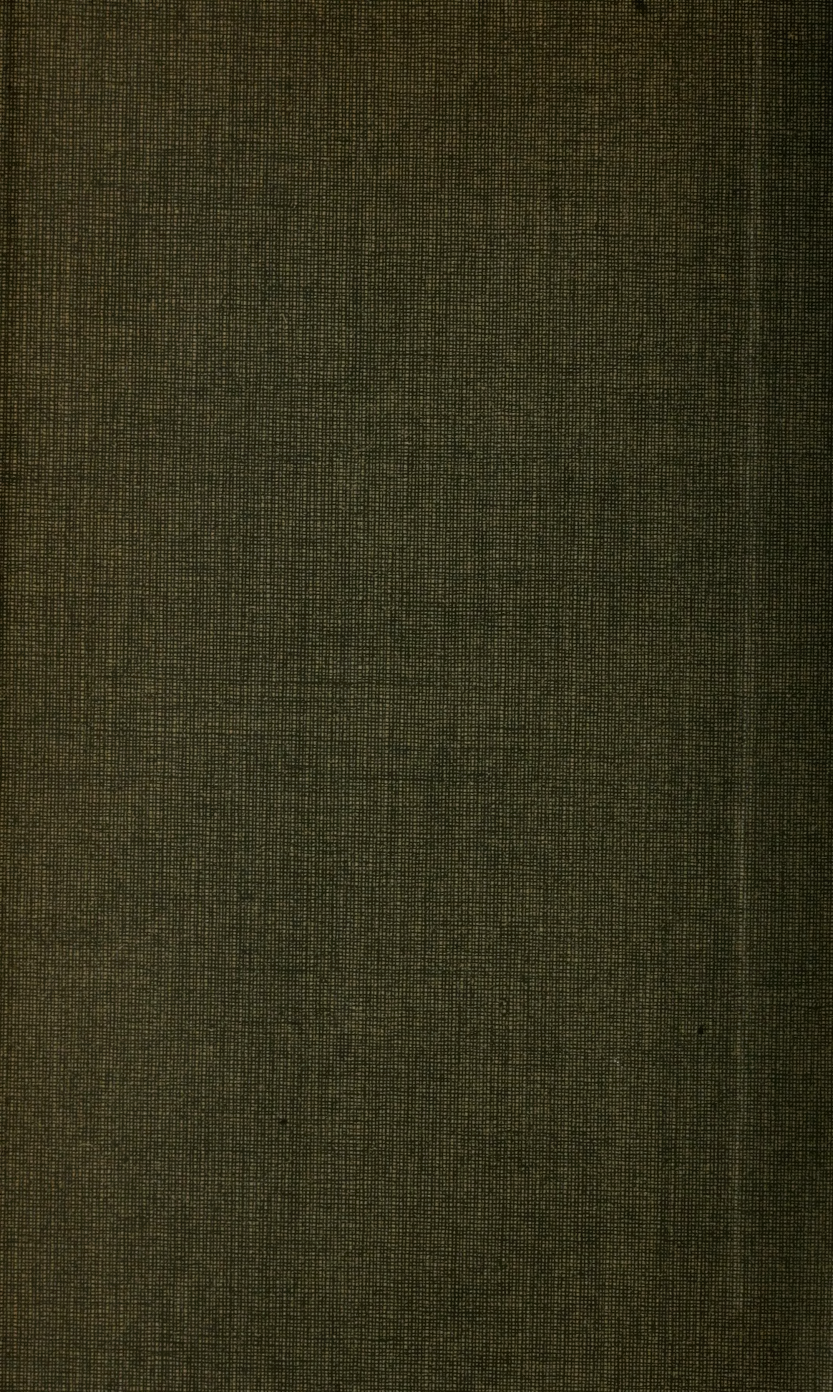
Vorländer.

# Geschichte der Philosophie

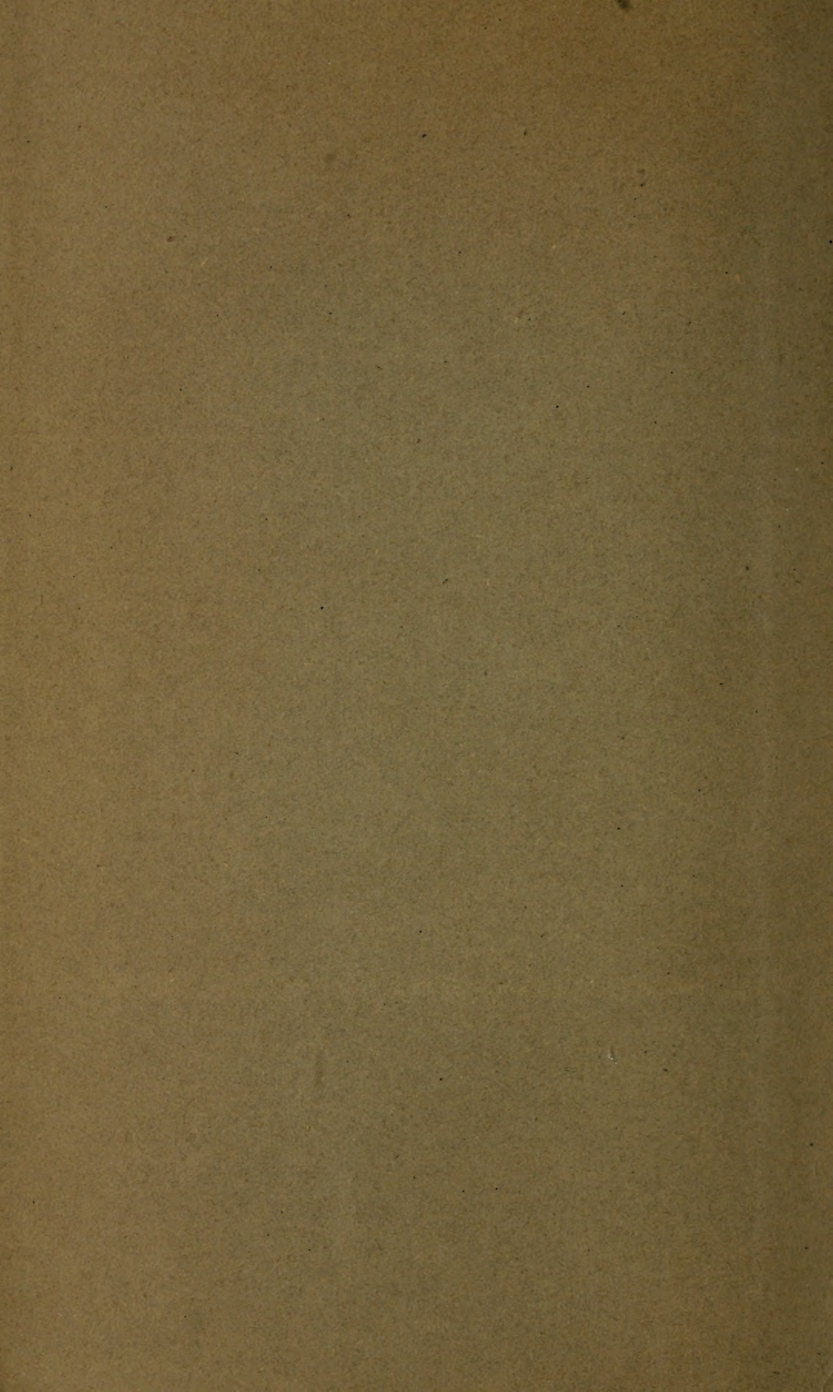
II. Band.

Philosophie der Neuzeit

Leipzig
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung







Philosophische Bibliothek
Band 106.

# Geschichte der Philosophie

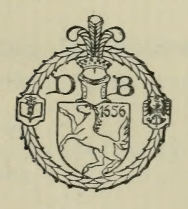
von

Karl Vorländer.

3. Auflage (7.—9. Tausend).

II. Band.

## Philosophie der Neuzeit.




Leipzig.
Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
1911.

Druck von C. Grumbach in Leipzig.

# Inhalt des zweiten Bandes.

## Die Philosophie der Neuzeit

(von Descartes bis zur Gegenwart).

### Erste Periode: Die Zeit der grossen Systeme.

(Descartes. Hobbes. Spinoza, Leibniz.)

S. 4—84.

#### Kap. I. Descartes.



#### Kap. II. Hobbes.



#### Kap. III. Spinoza.

### Kap. IV. Leibniz.



## Zweite Periode: Die Philosophie der Aufklärung.

S. 85—169.

### A. England und Schottland.

### Kap. V. Locke.



### Kap. VI. Weitere Entwicklung der Aufklärungsphilosophie in England.



### B. In Frankreich.

### Kap. VII. Die französische Aufklärungsphilosophie von Bayle bis Rousseau.



### C, In Deutschland.

### Kap. VIII. Die deutsche Aufklärungsphilosophie.

## Dritte Periode: Die Neubegründung der Philosophie durch Immanuel Kant.

S. 172—255.

### Kap. IX. Einleitung.



### Kap. X. Kants Neubegründung der Wissenschaft (Kritik der reinen Vernunft).

### A. Die konstitutiven Prinzipien der Erfahrung.



### Kap. XI. B. Die regulativen Prinzipien der Erfahrung oder die Ideen.



### Kap. XII. Kants Neubegründung der Ethik.



### Kap. XIII. Die Begründung der Ästhetik.

## Vierte Periode: Die Systeme der nachkantischen Philosophie von Fichte bis Schopenhauer.

(1. Hälfte des 19. Jahrhunderts.)

S. 256—361.

### Kap. XIV. Von Kant zu Fichte.

Seite



### Kap. XV. Fichte.



### Kap. XVI. Schelling.



### Kap. XVII. Hegel.



### Kap. XVIII. Kritische Nebenströmungen: Schleiermacher, Herbart, Beneke.

### Kap. XIX. Schopenhauer.



## Fünfte Periode: Die Philosophie der Gegenwart.

(1840 bis heute.)



### Kap. XX. Der Positivismus.



### Kap. XXI. Materialismus und Spiritualismus.



### Kap. XXII. Die moderne Entwicklungsphilosophie.



### Kap. XXIII. Idealistische Systembildungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage.



### Kap. XXIV. Die Erneuerung des Kritizismus.



### Kap. XXV. Sozialismus und Individualismus.

Seite

## Kap. XXVI. Sonstige philosophische Erscheinungen der Gegenwart.



---

# Die Philosophie

der

# Neuzeit

(von Descartes bis zur Gegenwart).



# Die Philosophie der Neuzeit.

Wir teilen die Philosophie der Neuzeit (vgl. Bd. I, 291) in sechs bezw., ohne die schon im I. Bande behandelte Übergangszeit, in fünf Hauptabschnitte:

1. Die Zeit der großen Systeme (17. Jahrhundert).
2. Die Aufklärungsphilosophie (18. Jahrhundert).
3. Die Neubegründung der Philosophie durch Kants Kritizismus.
4. Die nachkantischen Systeme von Fichte bis Schopenhauer.
5. Die Philosophie der Gegenwart.

Die allgemeine Literatur zur Philosophie der Neuzeit s. I, 292.

## Erste Periode.

# Die Zeit der grossen Systeme.

(Descartes. Hobbes. Spinoza. Leibniz.)

---

Auf das Zeitalter der neuen Ideen und der Begründung der modernen Naturwissenschaft folgt die Zeit des philosophischen Systematisierens. Im Gegensatz zu den vielfach auseinandergehenden Strömungen der Übergangszeit, entsprechend dagegen der teils vorausgehenden, teils gleichzeitigen naturwissenschaftlichen Konzentration, beginnt nun auch die philosophische. War in den Männern der neuen Naturwissenschaft an die Stelle der stürmischen Erregung der beginnenden Neuzeit die zielbewußte methodische Arbeit getreten, so sucht man jetzt, voll des durch die Renaissance geweckten Vertrauens auf die menschliche Vernunft, nach einem philosophischen Gedankenmittelpunkt, einem obersten Prinzip, bei dem man ausruhen könne, und das zugleich alle die neuen Vorstellungen in systematischen Zusammenhang zu bringen fähig sei. Damit eigentlich erst nimmt die Geschichte der neueren Philosophie (im engeren Sinne) ihren Anfang. Ihr Begründer ist der Franzose Descartes.

---

## Kapitel I.

## Descartes (1596—1650).

### § 1. Descartes' Leben und Schriften.

*Kuno Fischer, Descartes' Leben, Werke u. Lehre, 4. Aufl. 1897 (G. d. n. Ph., Bd. I). A. Hoffmann, René Descartes (Klass. d. Philos. XVIII) 1905. H. Jungmann, R. Descartes, Eine Einführung in seine Werke, 1907.*

a) *Leben.* Für die philosophische Entwicklung des Descartes ist auch sein Leben wichtig, dessen Hauptzüge

er selbst in seinem *Discours de la méthode* dargestellt hat, und das dann von seinen Landsleuten oft (bereits 1691 von Baillet, in nicht weniger als drei „Eloges" im Jahre 1765), in deutscher Sprache am anziehendsten von *Kuno Fischer* (s. oben) geschildert worden ist.

René Descartes, geboren 1596, entstammte einem alten Adelsgeschlecht der Touraine. In seinem zarten und schmächtigen Körper lebte ein reger Geist. Bereits auf der berühmten Jesuitenschule zu La Flèche, wo er 1604—12 seine Schulbildung erhielt, glänzte er durch seine Leistungen. Aber die „Philosophie", die ihm dort geboten wurde, schien ihm nur ein „Mittel, in wahrscheinlicher Weise über alle Dinge zu reden und sich von den weniger Gelehrten bewundern zu lassen". Angezogen und befriedigt fühlte sich sein nach Sicherheit der Erkenntnis dürstender Geist nur von der strengen Methode der Mathematik. Kurze Zeit (1612/13) warf er sich dann, übersättigt von der toten Buchgelehrsamkeit, in den Strudel des Pariser Gesellschaftslebens, kehrte jedoch bald wieder zu seinen Studien zurück und lebte 1614—16, obwohl zu Paris, in völliger Zurückgezogenheit, um darauf von neuem in die große Welt hineingerissen zu werden. 1617 nimmt er im holländischen, später im bayrischen Heere unter Tilly Kriegsdienste, kämpft 1620 bei Prag gegen den Winterkönig, dessen Tochter Elisabeth später seine Schülerin wird, verläßt sodann den Kriegsdienst und macht mehrjährige Reisen durch einen großen Teil Europas, führt 1624 eine Wallfahrt nach Loretto aus, die er fünf Jahre vorher der Jungfrau Maria gelobt hatte, wenn ihm seine Zweifel gelöst würden, und lebt 1625—28 wieder in Paris, wo es ihm, wohl als einzigem unter den bedeutenden Franzosen, nicht gefällt. Von nun an widmet er sich ganz der Wissenschaft. Die nächsten zwei Jahrzehnte (1629—49) bringt er — einige Reisen nach Frankreich, England und Dänemark abgerechnet — in Holland zu, dem Lande, welches damals allein, wenn auch in beschränktem Maße, Denk- und Religionsfreiheit gewährte. Von dort aus veröffentlichte er 1637—44 seine wichtigsten Schriften (s. unten). Gemäß seinem Wahlspruche: Bene vixit qui bene latuit, hat er in dieser Zeit an dreizehn verschiedenen Orten seinen Wohnsitz aufgeschlagen, mit befreundeten Gelehrten einen ausgedehnten schriftlichen Verkehr pflegend, der namentlich durch den gelehrten Mersenne (I, 352) vermittelt wurde. Trotz aller Vorsicht entging er dennoch den Angriffen katholischer und pro-

testantischer Orthodoxer nicht (seine Lehre wurde z. B. zu Utrecht als atheistisch verboten), fand aber reichliche Entschädigung in der wachsenden Ausbreitung seiner Philosophie. 1649 siedelte er, den dringenden Bitten der gelehrten Königin Christine von Schweden folgend, nach Stockholm über, konnte aber das rauhe Klima und die veränderte Lebensweise im „Lande der Bären, des Eises und der Felsen" nicht vertragen und starb bereits am 11. Februar 1650.

b) *Schriften.* Am 10. November 1619, während er zu Neuburg an der Donau in den Winterquartieren lag, verspürte der junge Descartes in sich den Durchbruch eines neuen methodischen Grundgedankens: nur das anzunehmen, was „klar und deutlich" gedacht werde, zur Einfachheit zurückzukehren, ganz von vorne anzufangen. Der Durchführung dieser seiner „analytischen Methode" in Mathematik, Philosophie und Naturlehre galt fortan sein Leben, insbesondere von seiner Übersiedelung nach Holland an. Die Resultate seiner Forschungen veröffentlichte er jedoch zunächst noch nicht, weil er „Ruhe über alles liebte" und als Katholik die Inquisition fürchten mußte, die soeben ihre Macht an Galilei bewiesen hatte. Und als ihre Veröffentlichung erfolgte, geschah dies nicht ohne allerlei Reverenzen vor der alleinseligmachenden Kirche; „er streute", wie sein erster Biograph Baillet sagt, „der Inquisition Sand in die Augen". Erst 1637 gab er auf Drängen seiner Freunde (anonym) seine *Essais philosophiques* heraus, enthaltend 1. den Discours de la méthode, die erkenntnistheoretische Grundlegung; sodann dessen Anwendungen: 2. die Dioptrik, 3. die Meteorologie und 4. seine Begründung der analytischen Geometrie (1643 lateinisch unter seinem Namen herausgegeben). Eine vollständige Darstellung seiner Philosophie gaben 1641 die — der orthodoxen Pariser Sorbonne gewidmeten — *Meditationes de prima philosophia* und 1644 die *Principia philosophiae.* Den ersteren waren als Beilage die brieflichen Einwürfe (obiectiones) von philosophischen Gegnern, darunter Gassendi und Hobbes, und deren Beantwortungen (responsiones) beigegeben. Die letzte von Descartes selbst (1649) veröffentlichte Schrift war die bereits 1646 für seine gelehrte Freundin, die Prinzessin Elisabeth aus dem philosophiefreundlichen Hause Pfalz[1]),

[1]) Ihr Bruder Karl Ludwig wollte Spinoza nach Heidelberg ziehen, ihre Schwester Sophie war die Freundin von Leibniz.

niedergeschriebene Abhandlung über die Gemütsbewegungen *(Traité des passions de l'âme).* Erst geraume Zeit nach seinem Tode (1677) wurde der von ihm aus Furcht vor dem Schicksale Galileis bei seinen Lebzeiten zurückgehaltene, u. a. die kopernikanische Theorie lehrende Traktat *Le monde* herausgegeben, noch später (1701) die wichtigen *Regulae ad directionem ingenii* sowie die *Inquisitio veritatis per lumen naturale.* Manches vorher Ungedruckte hat außerdem Foucher de Careil 1859 und 1868 veröffentlicht.

Descartes' Schriften und Briefe sind seit ihrem ersten Erscheinen häufig, in Einzel- wie später in Gesamtausgaben, französisch und lateinisch, ediert worden. Die letzte französische Gesamtausgabe war die von *V. Cousin* 1824—26. Die vortreffliche neue der Pariser Akademie von *Adam* und *Tannery* (11 Quartbände, 1897—1910) ist noch nicht ganz vollendet. Eine modernen Anforderungen entsprechende Neuausgabe aller wichtigeren Schriften in deutscher Übersetzung gibt *A. Buchenau* in der *Philos. Bibl.* heraus in vier Bänden, von denen bis Ende 1908 die drei ersten erschienen waren. Derselbe hat auch die *Regulae* nach der Originalausgabe von 1710 neu ediert. Seiner Ausgabe der *Meditationes (Ph. B. 27, II)* ist ein ausführlicher Kommentar beigegeben.

Die ziemlich zahlreiche Literatur über Descartes s. bei Ueberweg. Einzelne besonders wertvolle Schriften werden unten noch Erwähnung finden. Dem Andenken an ihn hat 300 Jahre nach seiner Geburt die *Revue de Metaphysique et de Morale* eine besondere Nummer mit wertvollen Beiträgen gewidmet (Bd. IV, Juli 1896).

Wir trennen in unserer Darstellung die erkenntniskritische Grundlegung, die namentlich in den *Regulae* und dem *Discours de la méthode* enthalten ist, von dem hauptsächlich in den *Meditationes* und *Principia* errichteten metaphysischen System.

## § 2. Die erkenntnistheoretische Grundlegung.

*Natorp, Descartes' Erkenntnistheorie, Marburg 1882. Ders., Die Entwicklung Descartes' von den ‚Regeln' bis zu den ‚Meditationen', 1896 (Archiv f. Gesch. d. Philos. X, 10—28). E. Cassirer, Descartes' Kritik der mathemat. und naturwissenschaftl. Erkenntnis. Diss., Marburg 1899; dess. Erkenntnisproblem, Bd. I, S. 375 ff. Chamberlain, Kant. 1905. 3. Vortrag.*

1. Der Ausgangspunkt von Descartes' Philosophieren ist am deutlichsten in den *Regulae ad directionem ingenii* zu erkennen. Diese seine Jugendschrift stellt zwar historisch nur eine Vorstufe zu seinen späteren metaphysischen Grundsätzen dar, dasjenige Stadium nämlich, in dem er sich Ende der zwanziger Jahre (1628—29) befand; aber die ihm eigentümliche Methode, die nach seinem eigenen Zeugnis (vgl. S. 6) um diese Zeit schon festgestellt war, ist ihrem Grundgedanken nach bereits vollständig in den „Regeln" enthalten, ja in reinerer Gestalt als in der späteren Metaphysik.

Nie und nirgends noch in der Philosophie der christlichen Völker war mit solcher Energie nach einem festen, von aller Autorität freien Angelpunkt der Erkenntnis gestrebt worden, als es hier geschah. Einmal im Leben, sagt Descartes in *Regula VIII*, muß jeder, der ernstlich nach Wahrheit strebt, sich die Frage vorlegen: Was ist menschliche Erkenntnis, und welches sind ihre Grenzen? Ihre Beantwortung ist möglich, denn wir brauchen nur die Grenzen dessen zu bestimmen, was wir in uns selbst finden. Will man die Wahrheit erforschen, so muß man zunächst den Intellekt selbst prüfen. Das Universum der Dinge ist im Universum des Geistes enthalten. Die Wissenschaften bestehen ganz und gar in der Erkenntnis des Geistes, diese aber bleibt „eine und dieselbe" bei aller Verschiedenheit ihrer Gegenstände. Wie dieselbe Sonne alle Gegenstände erleuchtet und nicht von ihnen ihr Licht erborgt, so auch die eine allgemeine menschliche Erkenntnis (universalis sapientia). Worin aber liegt diese Einheit stiftende und damit Licht spendende Kraft der Erkenntnis? Allein in ihrer Methode, durch die sie die Dinge in „gewisse Ordnungen" stellt, „so wie sie vom Intellekt erfaßt werden", vom Verwickelteren zum Einfacheren aufsteigend, und sie eben dadurch in durchgängige gedankliche Verknüpfung miteinander bringt.

Muster solcher methodischen Erkenntnis sind Geometrie und Arithmetik. Diese sind die zuverlässigsten und durchsichtigsten von allen Wissenschaften, sie „haben ein Objekt, wie wir es suchen", das durch seine Einfachheit und Klarheit von selbst einleuchtet, wie ja alle Wahrheit klar und einfach ist. Die Mathematik zeigt uns den einzig richtigen Weg, der zur Erforschung der Wahrheit führt. Der „ganze Kunstgriff" besteht darin, daß wir, wie es in der analytischen Geometrie geschieht, Unbekanntes als bekannt annehmen, von dem dann das in Frage

Stehende, auch das Bekannte, „als ob es unbekannt wäre“, in streng methodischer Stufenfolge abzuleiten ist. Es ist also nicht die oftmals trügliche Erfahrung, sondern die Methode der Deduktion, worauf es in erster Linie ankommt. Zwar ist auch die Induktion, schon wegen der Vollständigkeit der Einteilung eines Begriffs in seine Unterarten, nicht zu entbehren; aber sie führt nicht bloß zur Deduktion hin, sondern setzt eine solche auch bereits voraus. Die wahre Einsicht hat sich zwar an der Erfahrung zu bewähren, allein sie beruht auf der notwendigen Verknüpfung der Begriffe. Deren Quell aber ist der reine Verstand (mens pura), der „aus dem Lichte der Vernunft allein entspringt“. Er heißt auch wohl „geistige Anschauung“ (intuitus mentis), denn die allerersten Wahrheiten erschauen wir mit unmittelbarer Gewißheit, die den Gegenstand in „einem und demselben Akte“ begreift. Vorbild ist auch hier die Methode der Mathematik. Von diesen ersten Elementen anhebend, schafft dann die Deduktion eine kontinuierliche, nirgends unterbrochene Kette von Erkenntnissen. „Wer die Kette der Wissenschaften überschaut“ — so schrieb schon der Dreiundzwanzigjährige in sein Tagebuch — „dem wird es nicht schwerer erscheinen, sie insgesamt im Geiste zu beherrschen, als die Reihe der Zahlen zu behalten.“ Jene universalis sapientia liegt allem Wissen, die universale Mathematik aller Erkenntnis von Maß und Ordnung, wie sie in der Astronomie, Musik, Mechanik und Optik geübt wird, und die besonderen Wissenschaften des Quantitativen wiederum aller Erkenntnis des Qualitativen zugrunde. Das erkenntnistheoretische Kriterium ist es, das unseren Philosophen zu seiner mechanischen Auffassung aller Naturvorgänge („bei mir geschieht alles in der Natur auf mathematische Weise“) führt, das ihn von Bacos Experimentalmethode grundsätzlich scheidet. Seine Logik ist eine Logik des Erkennens und Forschens, nicht eine Klassifikation der Dinge.

2. Dieselben erkenntnistheoretischen Grundgedanken kehren nun auch in Descartes' späteren Werken: dem Discours, den Meditationen, den Prinzipien, der Recherche und den mathematisch-naturwissenschaftlichen Schriften wieder. Auch hier heißt es wiederholt: einmal im Leben müssen wir alle überkommenen Lehrmeinungen von uns abwerfen und auf neuem Fundamente ein völlig neues Gebäude unseres Wissens aufrichten. Die Vernunft verlangt gänzlich unbezweifelte Gewißheit; bisher aber gibt

es nichts in der Philosophie, was zweifellos gewiß wäre. Die Sinne täuschen uns oft — man denke nur an das Träumen —, und selbst mit der Gewißheit des mathematischen Denkens könnte uns ein allmächtiger Dämon betrogen haben, wenigstens was die Übereinstimmung desselben mit den Gegenständen außer uns betrifft. Allein Descartes will kein Skeptiker sein. Er zweifelt nur, um zur Gewißheit zu gelangen. Der Zweifel, das sokratische Wissen, daß man nichts weiß, setzt (vgl. Augustin I, § 56) schon einen Vernunftbegriff der Wahrheit voraus. Es verlangt ihn bloß nach einem unzweifelhaft sicheren Ausgangspunkte. Und diesen findet er allein im Selbstbewußtsein. Sein berühmter Satz *Cogito ergo sum (Je pense, donc je suis)* ist für ihn nicht der dogmatische Schluß, der er seiner sprachlichen Form nach zu sein scheint, sondern nur der methodische Ausgangspunkt. Absolut gewiß bei allem Zweifel bleibt, daß ich denke, daß ich ein denkendes Ding bin (une chose qui pense). Das aber weiß ich nicht durch einen künstlichen Syllogismus, sondern durch unmittelbare „Erfahrung", durch eine „Intuition des Geistes", durch das „natürliche Licht" meiner Vernunft, durch eine „klare und deutliche Vorstellung" (perception claire et distincte).

In diesem lumen naturale, das so scholastisch klingt, aber erkenntnistheoretisch gemeint ist, und in dem noch häufiger von ihm gebrauchten Ausdruck der klaren und deutlichen Vorstellung haben wir das eigentliche Kriterium des Descartesschen Philosophierens zu erblicken. Alle Dinge sind Vorstellungen. Aber nur, was „klar und deutlich" *(clair et distinct)* erkannt wird, kann als wahr gelten. Und nur, was wahr ist, ist. Nur das klare und deutliche Vorstellen erzeugt wahres Wissen und damit das wahre Sein. „Klar" nennt Descartes eine Vorstellung, die dem Geiste gegenwärtig und offenkundig (manifeste), „deutlich" eine solche, welche genau und von allen anderen Erkenntnissen unterschieden ist. Freilich kommen wir mit dieser *Princ. I,* 45 gegebenen Definition allein noch nicht viel weiter, und wir werden im nächsten Paragraphen sehen, wie der Philosoph sich später von hier aus zum Metaphysischen zurückgewendet hat. Bedeutung bekommt sie erst durch die mathematischen und physikalischen Beispiele, die dazu gegeben werden, durch den Hinweis auf die auch auf die Metaphysik anzuwendende mathematische Methode, die als das erste Muster der klaren und deutlichen Erkenntnis bezeichnet wird.

3. Mit dem *Discours de la méthode* zugleich erschienen die *Geometrie*, die *Meteorologie* und die *Optik*. Nicht das geringste der philosophischen Verdienste Descartes' besteht in der Anwendung seiner erkenntniskritischen Grundsätze auf die von ihm in eifriger eigener Forschung geförderten Gebiete der Mathematik und Naturwissenschaft.

a) Arithmetik und Geometrie heißen Beispiele für die Grundwissenschaft der Erkenntnis. Die Grundmethode beider, die Verknüpfung von Größen, ist die Methode alles wissenschaftlichen Denkens überhaupt, „die Quelle aller Wahrheiten". Voraussetzung aller Größensetzung ist der Begriff der Dimension, in dem erweiterten Sinne der Gleichartigkeit, die uns zuletzt auf die Einheit als die „gemeinsame Natur" alles Vergleichbaren führt. Das Einfache ist überhaupt die erzeugende Bedingung des Zusammengesetzten, wie der Punkt die der Linie. Der Begriff des Maßes stellt die Verbindung zwischen dem reinen Denken und der sinnlichen Anschauung her. [So wird allerdings der eigentümliche Wert der reinen Anschauung verkannt, und die räumlichen Verhältnisse der Geometrie werden dem Rechnen und Zählen der Arithmetik untergeordnet.] Die mathematischen Gebilde (Figuren und Zahlen) sind, auch wenn sie nicht „außer uns" existieren sollten, wie Descartes mit Schärfe gegen Gassendi und Hobbes erklärt. Anders denken hieße „der Vernunft den Mund verschließen", „meine Physik aber erstrebt nichts sehnlicher als möglichst große Annäherung an die reine Mathematik". Die Idee des Dreiecks muß vorher vorhanden sein, wenn wir ein sinnlich Gegebenes als Dreieck erkennen sollen. Die objektive Geltung der Mathematik hängt von ihrer Naturwirklichkeit nicht ab.

b) Anderseits findet die Mathematik erst in der Naturerkenntnis ihre Erfüllung. Der Gegenstand der Natur, der Körper, wird zunächst (*Princ. II*, 4ff.) durch rein mathematische Merkmale, nämlich allein durch seine Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, bestimmt. Der Faktor der Empfindung wird ausgeschaltet, und mit ihm die sinnlichen Qualitäten der Härte, Farbe, Schwere usw. Die mit den Sinnen nicht mehr wahrnehmbaren Korpuskeln, auf welche Descartes schließlich seine Materie zurückführt, sind, ebenso wie die Atome Demokrits, rein geometrische Begriffe. Aber das Problem der besonderen Wirklichkeit (Bestimmtheit) der Körper im Raum ist nicht mit den Mitteln der reinen Mathematik allein zu lösen.

Es kommt der Begriff der Bewegung als der Ortsveränderung hinzu, der allerdings durch die Logik (Kategorie der Veränderung) und Geometrie (Ort) schon vorbereitet erscheint. Alle Veränderung in der Natur ist nur Bewegung, Veränderung der räumlichen Verteilung innerhalb desjenigen konstanten Quantums, das wir als Universum bezeichnen. Das Grundgesetz der Erhaltung der Bewegungsgröße gilt für alle „möglichen“ Welten, die „Gott erschaffen könnte“. Innerhalb derselben werden dann alle Naturerscheinungen ganz mechanisch durch Stoß und Druck erklärt, die jedoch nicht naiv sinnlich, sondern rein begrifflich, als Ausgleich zwischen den Bewegungsgrößen benachbarter Raumstellen zu denken sind. Die Wechselwirkung zwischen den sogenannten „Dingen“ wird demnach nicht mit den Mitteln der sinnlichen Empfindung erklärt, sondern in rein geometrischer Anschauung konstruiert. So ist Descartes' scheinbarer Materialismus in Wirklichkeit wissenschaftlicher Idealismus.

4. Er hat das Verdienst, zum erstenmal eine Mechanik nicht bloß des Himmels, sondern auch der Erde und zwar nicht nur der anorganischen, sondern auch der organischen Natur bis an die Grenze der Bewußtseinsfunktionen versucht zu haben. Nicht nur die Astronomie, sondern auch die Physiologie soll eine durchaus mechanische Wissenschaft sein, in der eine „Seele“ keinen Platz hat. Descartes war einer der ersten, die sich für Harveys Entdeckung (I, S. 348) erklärten und sie auf das Gebiet der Nervenphysiologie anwandten; er gibt bereits eine Beschreibung von Reflexbewegungen. Mit den Männern der Renaissance teilt er den Grundsatz, daß alle Naturerscheinungen auf die einfachsten und einleuchtendsten Prinzipien zurückzuführen seien, mit den Begründern der Naturwissenschaft die quantitative Auffassung der Natur. Wohl bezeichnet er der Kirche gegenüber seine mechanische Evolutionstheorie als eine nur „mögliche“ Art der Entwicklung, wohl steht am Ende der Reihe das Prinzip der Unwandelbarkeit Gottes, aber dieser Gott ist bei ihm nur ein Deus ex machina, ein Notbehelf. Tatsächlich sind die Gesetze der Natur mit denen der Mechanik identisch, wie er ausdrücklich erklärt (*Discours V*, 14). Zu einer Zeit, wo — es war am 4. September 1624 — die Verbreitung der Korpuskulartheorie vom Pariser Parlament bei Todesstrafe (!) verboten wurde, mußte Descartes, wenn er die Möglichkeit des Wirkens behalten wollte, die Wahrheit verschleiern. Aber trotz der theologischen Floskeln, die

er seinen Sätzen anzuhängen für gut befindet, ist er im Grunde durchaus **modern**, in der Auffassung und auch der Sprache. 1640 in einen literarischen Streit mit den Jesuiten verwickelt, bittet er seinen Freund Mersenne brieflich, ihm ein scholastisches Kompendium zu nennen, da er seit zwanzig Jahren keinen Scholastiker gelesen habe! Den Mut des Reformators freilich besaß er nicht.

Wie hoch man indes auch die Behauptung des Selbstbewußtseins als einziger Quelle aller Realität werten möge, so liegt Descartes' eigentliche Bedeutung doch nicht in dieser Erneuerung des Augustinischen Gedankens von der Selbstgewißheit des denkenden Ich, sondern in der Vertiefung, die er mit Hilfe seiner Kritik der Erkenntnis den Prinzipien und Methoden der mathematischen Naturwissenschaft gegeben hat. Daß er sich in der Ausführung vielfach vergriff und sich durch voreilige, aber bei dem damaligen Stande der Wissenschaften erklärliche Hypothesen berechtigte Angriffe zuzog, tut der Klarheit seines **erkenntniskritischen Grundprinzips**, das ihn zum Begründer der neuen Philosophie macht, keinen Eintrag. Schlimmer war, daß er selbst das letztere im weiteren Verlauf seiner Untersuchungen von metaphysischen Gesichtspunkten überwuchern ließ.

## § 3. Descartes' Metaphysik.

*Vgl. außer Cassirers Erkenntnisproblem I, S. 408—433, besonders Tannery, Descartes physicien, in dem S. 7 angeführten Gedenkheft (1896).*

1. *Verdunkelung des erkenntniskritischen Grundprinzips.* Es rächt sich nun, daß Descartes, in stolzem Vertrauen auf die reine Geistigkeit des Intellekts, die sinnliche Anschauung (imagination) von der Begründung der Wissenschaft ausgeschlossen, als unreine Erkenntnisquelle verdächtigt hatte. Will man die Begriffe gänzlich von der sinnlichen Erfahrung sondern, so bleiben sie leer. Diese aber, die sich nun einmal nicht wegabstrahieren läßt, schleicht sich dann an falscher Stelle ein und zerstört die Einheit der Erkenntnis. Das zeigt sich auch bei Descartes, und zwar schon in seiner Physik.

Sein Begriff des Körpers als der bloßen Ausdehnung bleibt zu einseitig am Mathematischen haften, er dringt nicht genügend in das Wesen der Dynamik ein. Ihm fehlt das Denkmittel der intensiven Größe, zu dem doch schon Galilei vorgedrungen war, damit zugleich auch die

Begriffe der Stetigkeit, der Gleichförmigkeit, der Krafterhaltung, sowie die moderne Würdigung des Zeitbegriffs (vgl. *Cassirers* Dissertat.). Nun aber äußert sich der Rückschlag von seiten der vernachlässigten Anschauung. Indem die Realität allein durch die räumliche Gestalt bestimmt wird, wird der Raum zum „Ding, das keines anderen Dinges zu seiner Existenz bedarf", wie die Definition der Substanz in den *Prinzipien* I, 51 lautet, desgleichen die Bewegung aus einem erzeugenden Begriffe zu einer Eigenschaft dieses Dinges, und die Ruhe aus einem bloßen Beziehungsbegriff zu dem absoluten Zustand eines starren Ganzen.

So wird das Sein, das so viel wie „wahr sein" bedeutete (§ 2), wieder zu jenem Dasein, das nicht bloß durch den platonischen (I, § 21), sondern durch Descartes' eigenen Idealismus bereits überwunden war. Der Gedanke wird verdinglicht. Das ursprünglich rein erkenntnistheoretisch gemeinte ‚Cogito ergo sum' erfährt nun seine Wendung ins Dogmatische, indem das reine Selbstbewußtsein (Ich) zur Sache (chose qui pense), das Kriterium zur Substanz gemacht wird. An Stelle des reinen Denkens tritt die Sache, die nicht bloß denkt, sondern die auch urteilt, will und fühlt, für die dann schließlich (6. Meditation) auch der Name, die „Seele" (l'âme), hinzukommt.

Damit verbindet sich ein Herabgleiten von der streng wissenschaftlichen Auffassung, die mit Glück das Beispiel der astronomischen Sonne gegenüber dem trüglichen Schein der Sinnensonne und das von dem Stücke Wachs, welches trotz aller Veränderung seiner Farbe, Gestalt, Größe usw. ein gedehntes, biegsames oder bewegliches Etwas bleibt, verwandt hatte, zu der ganz offenen Berufung auf den gesunden Menschenverstand, auf die unmittelbare „Erfahrung" der „Nichtphilosophen". Eine von dem Bewußtsein unabhängige, vor aller Erkenntnis vorhandene Welt des „Wirklichen" erscheint. Gegen die von ihm selbst begründete mathematische Gesetzlichkeit werden jetzt die physischen Realitäten und Einzelvorgänge ins Feld geführt, die „Tatsachen" der äußeren Wirklichkeit, deren wirkliche und wahrhafte Existenz die sinnliche Erfahrung uns gewährleistet. Diese aber setzt bekanntlich äußere, körperliche Gegenstände voraus, von denen sie ihre Eindrücke erhält, wie das Wachs seine Form vom Siegel oder Petschaft. So wird die erleuchtende Sonne der universalen Erkenntnis, von der wir hörten (S. 8), zum bloßen Spiegel irgendwelcher äußeren Dinge; der

monistische Idealismus verfällt wieder in den Dualismus des naiven Vorurteils. Die soeben erst festgestellte Einheit der Erfahrung wird zerrissen in die Zweiheit von Subjekt und Objekt, Ich und äußerer Natur, reinem Denken und sinnlicher Anschauung. Der letzteren (imagination) wird das gesamte Gebiet des Materiellen und damit der Naturwirklichkeit zugewiesen, während dem ersteren (intellection) schließlich nur die „innere" Erfahrung und die metaphysischen Probleme, d. h. vor allem die Lehre von Gott und der Seele, anheimfallen.

2. *Gotteslehre.* In den ersten Meditationen war ganz folgerichtig auch die Existenz Gottes bezweifelt worden: auch sie sei zu prüfen. Die dritte aber unternimmt dann — zum erstenmal wieder seit Anselm (Bd. I, S. 244) — ausdrücklich einen Beweis für Gottes Dasein. Die Tatsache, daß ich ein höchst unvollkommenes und abhängiges Wesen bin, bringe in mir notwendig die Idee eines allervollkommensten und völlig unabhängigen Wesens hervor. Daraus folge aber nach dem Gesetze der Kausalität dessen Existenz. Denn ich unvollkommenes Wesen könnte die Idee Gottes unmöglich fassen, wenn sie nicht von ihm selbst in mich gelegt wäre. Die Idee Gottes hat eine höhere „objektive" Realität, d. h. einen höheren Seinsgehalt *(entitas)* als alle anderen, weil er eine unendliche Substanz vertritt, die anderen nur eine endliche. Eine solche objektive Realität der Idee fordert aber auch die „formale" oder „aktuelle" Realität, d. h. die Wirklichkeit der vorgestellten Sache. Dazu kommt dann der alte ontologische Beweis, der aus dem bloßen Begriffe eines ens perfectissimum auf dessen Dasein schließt. Wie ich zu der Vorstellung dieses unendlichen Wesens komme, untersucht Descartes nicht; ihm genügt, daß sie da ist.

Weil mich nun Gott nicht kann täuschen wollen, so kann er mir auch die Fähigkeit, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden, zu keinem anderen Zwecke verliehen haben, als um sie zu gebrauchen. So wird jetzt (Medit. IV) sogar das Kriterium selbst, die klare und deutliche Erkenntnis, aus der Wahrhaftigkeit Gottes abgeleitet. Weil Gott der Urheber aller Dinge (de toutes choses) ist, so ist er auch der Urheber der „ewigen" Wahrheiten, die doch auch — quelque chose sind. Und weil ich Substanz bin, so muß mein unendlicher Urheber erst recht Substanz und zwar die wahre, unendliche Substanz sein. Das Unendliche, bei Galilei methodisches Erkenntnisprinzip, erhält bei Descartes eine positive Bedeutung nur durch seine

Beziehung auf Gott. „Ich habe vom Unendlichen stets nur gesprochen, um mich ihm zu unterwerfen, nicht um zu bestimmen, was es sei oder nicht sei.“

Mit religiös-sittlichen Problemen wird Gott übrigens von Descartes gar nicht in Verbindung gebracht, sondern nur mit der Natur. „Ich verstehe jetzt unter der Natur nichts anderes als Gott selbst oder vielmehr die Ordnung, welche Gott in die geschaffenen Dinge gelegt hat“ (Medit. VI), was dann wieder zu der wissenschaftlichen Naturauffassung (vgl. § 2) zurückführt. Überhaupt bricht doch auch in diesen theologisch-metaphysischen Erörterungen der erkenntniskritische Grundgedanke gelegentlich immer wieder durch, so daß die Begründung auf Gottes Wahrhaftigkeit, wenigstens in den Meditationen, schließlich doch nur als eine Verstärkung des Kriteriums erscheint. „Gott vermag alles, was ich klar und deutlich erkenne.“ Der wahre Grund für unsere Gewißheit von Gottes Dasein sind „die wahrhaften Ideen, die mit mir geboren sind, und von denen die hauptsächlichste die von Gott ist“. [Freilich ein Zirkelschluß, da ja Gott selbst wieder „Urheber“ der Ideen ist!]

Das Abweichen von den erkenntniskritischen Pfaden ist auch hier veranlaßt durch das Bestreben, dem „wirklichen“ Sein, der „Existenz“ der Dinge eine stärkere Gewähr zu schaffen, als es durch das „reine Denken“ geschieht. Die Folge ist, daß dies letztere oder die Vernunft (raison) jetzt einen schwankenden, unbestimmt schillernden Sinn erhält, bald die streng mathematische Ableitung, bald die metaphysische aus dem Selbstbewußtsein und den angeborenen Begriffen, bald die theologische aus der Gottesidee bedeutet; weshalb denn auch die Meditationen gelegentlich zu den „sicheren und unzweifelhaften“ Wissenschaften nicht bloß die Arithmetik und Geometrie, sondern auch „die anderen Wissenschaften von dieser Art“ zählen.

3. *Die Seele und ihr Verhältnis zum Körper.* Wenn es auch streng genommen nur ein Wesen gibt, das zu seiner Existenz keines anderen bedarf, nämlich Gott, so erhält der Ausdruck Substanz doch noch eine weitere Bedeutung. Unter allem Geschaffenen nämlich gibt es wiederum nur zwei Dinge, die zu ihrem Dasein nichts anderes als Gottes Beistand bedürfen: 1. der Geist (die Seele) oder die denkende und 2. der Körper oder die ausgedehnte Substanz. Beide sind nur zufällig im Menschen miteinander verbunden; an sich haben sie nichts

miteinander gemein, bedürfen sie einander nicht. Modifikationen des ersteren sind: Fühlen, Wollen, Urteilen, Begehren; des zweiten: Lage, Gestalt, Bewegung. Der Geist ist immateriell, absolut einheitlich, unteilbar, der Körper materiell und nur „in gewisser Weise" unteilbar. So tritt ein ausgesprochener Dualismus zwischen Körper- und Geisteswelt hervor; Spiritualisten wie Materialisten haben sich daher auf Descartes berufen. Eine gewisse Vermittlerrolle spielen die „Lebensgeister" (esprits animaux), d. h. die feinsten und beweglichsten unter den Blutteilchen, die in das Gehirn eindringen und dann von dort aus Nerven und Muskeln des übrigen Körpers in Bewegung setzen. Ja, derselbe Philosoph, der in seiner Erkenntnistheorie das Selbstbewußtsein zum Maßstab und Quell aller Wahrheit gemacht hatte, materialisiert dies Bewußtsein in seiner durch und durch physiologischen Psychologie *(De l'âme)* so weit, daß er einen Seelen„sitz", und zwar „hauptsächlich" in der Zirbeldrüse annimmt, weil diese im Gegensatz zu den meisten anderen Gehirnteilen unpaarig ist. Die Lebensgeister stoßen die Zirbeldrüse an und reizen so die Seele zur Empfindung, die diesen Stoß ihrerseits erwidert! Nur der Mensch übrigens besitzt eine Seele. Die Tiere sind bloße Maschinen, ihre Empfindungen bloße Reflexbewegungen.

Von der empirischen Psychologie Descartes', die viele Einteilungen und manche anregende Gedanken bringt, sei nur das Wichtigste erwähnt. Mit der Theorie der Erkenntnis in Verbindung steht (und kommt deshalb schon in den „Meditationen" vor) die Einteilung der Vorstellungen (idées) in: 1. angeborene, wenn auch von uns erst zu entwickelnde, wie z. B. die des Denkens, der Wahrheit und — des Dinges; 2. von außen kommende, die sinnlichen Wahrnehmungen; 3. von uns selbst gemachte oder erfundene, wie die Phantasievorstellungen von einem Flügelrosse, den Sirenen u. ä. In dem reinen Denken ist die Seele allein tätig, die Imagination dagegen bedient sich sinnlicher, körperlicher Bilder. Neben den „Ideen" erzeugt die Seele Urteile, die aus den Empfindungen hervorgehen, Affekte und Willenserscheinungen. Die Möglichkeit des Irrtums wird daraus abgeleitet, daß der unbeschränkte Wille weiter strebt, als der beschränkte Verstand ihm zu folgen vermag. Da aus dem Geiste nur „klare und deutliche" Vorstellungen entspringen können, so werden die Leidenschaften, wie alle dunklen und verworrenen Vorstellungen, auf körperliche Einflüsse zurück-

geführt. Ihnen entgegen entstehen die „geistigen Erregungen“ nur aus der Seele; sie sind jedoch, solange als die Seele mit dem Körper verbunden ist, von sinnlichen Lust- und Unlustgefühlen begleitet. Alle Affekte lassen sich auf sechs Grundformen zurückführen: Erstaunen, Liebe und Haß, Begierde, Freude und Kummer.

4. *Ethische Regeln.* Eine zusammenhängende Ethik hat Descartes, sei es aus Scheu vor weiteren Angriffen der Theologen oder infolge seines vorwiegend theoretischen Interesses, nicht geschaffen. Im dritten Kapitel des *Discours* erklärt er, sich selbst folgende drei Maximen zur Richtschnur für sein Handeln gemacht zu haben: 1. Folge den Gesetzen, Sitten und der Religion deines Landes und schließe dich im übrigen den vernünftigsten und gemäßigtsten Ansichten an. 2. Sei in deinen Handlungen konsequent, selbst auf die Gefahr des Irrtums hin. 3. Beherrsche dich selbst und halte dich an dich selbst, nicht an äußere Dinge. Im gleichen Sinne wie der letzte Satz sind gelegentliche Äußerungen gehalten, die später in Briefen an die Prinzessin Elisabeth und die Königin Christine vorkommen. Sie erinnern an die Anschauungen der jüngeren Stoa (Seneka, Epiktet). Vor allem kommt es darauf an, zu erkennen, was in unserer Gewalt steht und was nicht; auch dies leistet uns die „klare und deutliche“ Erkenntnis. Der Hochsinn (générosité) ist der Schlüssel aller Tugenden, die Erkenntnis Gottes und der Unendlichkeit der Welt die höchste aller Erkenntnisse, die geistige Liebe (amor intellectualis) zu Gott das edelste aller Gefühle.

## § 4. Nachwirkungen des Cartesianismus. Der Okkasionalismus (Geulincx) und Malebranche. Pascal.

*Bouillier, Histoire de la philosophie Cartésienne, Paris, 3. Auflage 1868.*

1. *Unmittelbare Nachwirkungen.* Die cartesianische Philosophie — das latinisierte Cartesius verdrängte in der Gelehrtensprache der damaligen Zeit bald die ursprüngliche Namensform — zog bei ihrer Vielseitigkeit viele in ihren Kreis: durch ihren methodischen Zweifel die freieren Geister, durch ihre mechanischen Prinzipien die Männer der Naturwissenschaft, durch ihre Gottes- und Seelenmetaphysik die Theologen. Die letztere Seite, die eine

enge Verbindung mit dem Augustinismus (I 230) einging, überwog. Namentlich in Frankreich und den Niederlanden gewann sie zahlreiche Anhänger, deren Namen man bei *Erdmann* (*Grundriß* II, § 268) findet. Von Holland aus, wo u. a. Balthasar Bekker in seiner *Betoverde Weereld* (1691) aus der Lehre von der Unmöglichkeit eines geistigen Einflusses auf den Körper die Unmöglichkeit alles Zauber- und Hexenwesens folgerte, verbreitete sich die neue Lehre auch nach Deutschland. Nicht bloß in Herborn und Duisburg, wo der Solinger Johann Clauberg (1622—1665) seine *Alte und neue Logik* sowie eine *Metaphysik vom Seienden* schrieb, sondern auch in Marburg, Gießen, Berlin, Frankfurt a. O., Bremen, Halle, Altorf, Leipzig, Tübingen, Jena fand sie Eingang. Von Frankreich aus ward sie auch nach Italien, der Schweiz und England verpflanzt, hier jedoch bald durch den Lockeschen Empirismus verdrängt. Die berühmten Häupter der französischen Kirche, Fénelon und Bossuet, zeigten sich wohlwollend, noch mehr die Jansenisten und die Kongregation vom Oratoire (s. unten bei Malebranche). In dem jansenistischen Port-Royal unterrichtete man in der Logik nach dem auf cartesianischen Grundsätzen beruhenden, wenn auch in Anordnung und Beweisgang noch am Aristotelismus haftenden Lehrbuch *Arnaulds* *L'Art de penser* (1662). Auch in aristokratische Kreise, ja selbst in die Zirkel geistreicher Damen fand Descartes' Lehre Eingang. Freilich setzte sich anderseits auch der Widerstand der Jesuiten, die sie als calvinisch, und der holländischen Calvinisten, die sie als jesuitisch bekämpften, nach des Philosophen Tode fort; in Rom kam sie 1663 auf den Index.

Bei den selbständigeren Denkern unter ihren Anhängern erfuhr die Philosophie Descartes' eine Fortbildung, und zwar in augustinischem Sinne. Diese Fortbildung heftete sich gerade an die zwei in unserem Sinne schwachen Punkte des Systems: 1. das Verhältnis der absoluten zur endlichen Substanz, also Gottes zur Welt, und 2. das Verhältnis der beiden unvollkommenen Substanzen, Geist und Körper, zueinander. Bedeutsam wurde in dieser Hinsicht besonders die Stellungnahme zweier Männer, des Niederländers Geulincx und des Franzosen Malebranche.

2. Arnold Geulincx, geboren 1625 zu Antwerpen, seit 1646 Professor an der katholischen Universität Löwen, ward als Cartesianer angefeindet, trat zum Protestantismus über und wurde Professor in Leiden, wo er schon 1669 an der Pest starb. Sein Hauptwerk *Γνῶθι σεαυτόν* oder

*Ethica* erschien 1665, seine *Metaphysica* erst 1695. Eine neue sorgfältige Ausgabe seiner Werke verdanken wir seinem Landsmanne Land (3 Bde., Haag, 1891—1893), der auch eine Monographie über ihn (Haag 1895) verfaßt hat.

Geulincx beginnt als scharfer Gegner des naiv-dogmatischen Realismus: Alle unsere Vorstellungen sind rein subjektiv, Setzungen unseres Geistes; die Kategorien des Aristoteles gar sind rein grammatische Abstraktionen. Aber er führt diese Denkweise nicht folgerichtig durch, sondern stellt der Welt des Geistes die der Körper als etwas völlig Fremdes gegenüber. Die üblen Folgen von Descartes' dualistischer Metaphysik machen sich bemerkbar. An sich, folgert Geulincx konsequent aus Descartes' Dualismus, kann weder der Körper die Seele noch diese jenen beeinflussen. Daß trotzdem dieser Einfluß tatsächlich besteht, z. B. in unseren willkürlichen Bewegungen und unwillkürlichen Sinneswahrnehmungen, ist ein Wunder und wird von Gott bewirkt, der beide bei Gelegenheit miteinander verbindet. Doch nimmt der „Okkasionalismus" des Geulincx ein solches jedesmaliges Einzeleingreifen des Allmächtigen nur an einzelnen Stellen an; im allgemeinen ist von Gott Vorsorge für eine ständige Einwirkung, eine Korrespondenz von Geist und Körper getroffen, die, wie zwei von demselben Mechaniker gleich gearbeitete und gleich gestellte Uhren, in stetig einander korrespondierendem Gange bleiben. — Die Ethik, welche der neue Calvinist weit mehr als der vorsichtige Descartes ausbildete, lehrt ganz folgerichtig eine völlige Ergebung in den Willen Gottes. Demut ist die höchste Tugend.

3. Noch weiter in dieser Richtung geht Nicolas Malebranche (1638—1715). 1638 zu Paris geboren, zart und kränklich, daher von Jugend auf zurückgezogen lebend, trat er 1660 in die Kongregation des Oratoriums ein, eine Vereinigung von Männern, welche Wissenschaft und Kirche zu versöhnen suchten und statt Aristoteles und Thomas Augustin und Plato studierten. Durch die Lektüre Descartes' für diesen gewonnen, widmete sich der junge Malebranche bald ganz dem Studium der Philosophie, Mathematik und Physiologie. 1674 erschien sein Hauptwerk *Recherche de la vérité,* von dem er selbst noch sechs Ausgaben erlebte, 1688 seine *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion;* interessant sind auch die philosophischen Streitschriften zwischen ihm und Arnauld. Daneben verfaßte er noch eine Reihe anderer, meist theo-

logischer Schriften. Die Ausgabe von *Jules Simon* (Paris 1871, 4 Bde.) ist unvollständig.

Malebranches Philosophie ist zunächst durch sein psychologisches Interesse bestimmt: des Menschen am würdigsten ist die Wissenschaft vom Menschen. Aber die Natur der Seele selbst ist uns unbegreiflich; sie läßt sich wissenschaftlich erfassen nur in den ihr streng parallel laufenden körperlichen Erscheinungen. Der Physiker hat nicht nach „Dingen" zu fragen, die hinter den Wahrnehmungen lägen, sondern nur diese letzteren begrifflich zu verknüpfen. Das wahrhaft Wirksame sind nicht die Körper, sondern die Gesetze des reinen Denkens. „Wahrheit" bedeutet eine reale Beziehung, die zwischen zwei Ideen stattfindet, wofür die mathematischen Grundverhältnisse Richtschnur und Vorbild sind. Die einzelnen Empfindungen verschaffen uns niemals die Gewißheit eines äußeren Gegenstandes, das vermögen bloß die mathematischen Begriffe und Urteile; diese jedoch werden uns nur durch die Mitwirkung der intelligibelen Welt der Ideen zuteil. Woher aber stammt die Wirksamkeit jener Gesetze selbst? Aus dem gleichförmigen und beständigen — Willen der Gottheit! Die Wirklichkeit löst sich für Malebranche in eine Mannigfaltigkeit zusammenhängender Ideen auf, es gibt kein unabhängiges stoffliches Sein. Deshalb läßt sich auch nicht aus einem bloßen Begriffe (z. B. Gottes) auf seine dingliche Existenz schließen. Aber worin liegt nun die Haltbarkeit, Dauerhaftigkeit und Notwendigkeit dieses wahrhaften, intelligibelen Seins, z. B. des mathematischen, begründet? Wieder lautet die Antwort im Geiste Augustins: in unserem Schöpfer. In ihm sind alle Wahrheiten, also auch alle Dinge ihrer Idee nach enthalten. Die Idee eines Dinges (hier zeigen sich die platonischen bezw. neuplatonischen Einflüsse seiner Kongregation) ist nichts anderes als seine Teilnahme (participation) an der göttlichen Vollkommenheit. Die Ideen sind die notwendigen und ewigen Urbilder der Dinge. Nicht die Menschen erzeugen sie, sondern unsere gesamte Erkenntnis stammt von Gott. Wie der Raum der Ort der Körper, so ist Gott der Ort der Geister, er steht mit jedem von ihnen in Verbindung. Die Dinge wahrhaft erkennen heißt daher sie in Gott, im Lichte der göttlichen Ideen schauen.

Ebenso wie unser Erkennen von Gott stammt, ist auch unser Wollen nur ein Mitgezogenwerden von der Liebe, mit der Gott liebt, all unser Streben daher im

Grunde Liebe zum Unendlichen, zum höchsten Gut, zur Glückseligkeit, die allein in Gott liegt. In der Lehre von den dem reinen Geiste entstammenden Neigungen und den durch die Bewegung der (körperlichen) Lebensgeister entstehenden Leidenschaften stimmt Malebranche mit Descartes, in der Lehre vom Verhältnis zwischen Leib und Seele mit dem Okkasionalismus überein. Auch für ihn sind die natürlichen Ursachen nur Gelegenheitsursachen (causes occasionelles) für das göttliche Wirken; daß z. B. eine Lufterschütterung zum Tone oder zur Lichterscheinung wird, ist an sich unbegreiflich und nur als göttliches Wunder zu fassen. Es gibt streng genommen nur eine einzige Ursache, nämlich Gott; alle endlichen Geister sind nur Modi der göttlichen Substanz, die unser Bewußtsein und unseren Willen lenkt. Die Bewegung wird der an sich nur Ausdehnung besitzenden Materie von Gott mitgeteilt, und nur durch diesen von einem Körper auf den anderen übertragen. Indes braucht Gott nach Malebranche überall die einfachsten Mittel und handelt nach den Bestimmungen der ewig geltenden Vernunft, so daß wir die Natur wissenschaftlich zu erkennen vermögen. In unserem Erkennen sollen wir bloß demjenigen zustimmen, dem man die Zustimmung nicht ohne innere Vorwürfe der Vernunft versagen kann; denn Vernunft wie Gott sind gleich notwendig und unveränderlich.

So paaren sich bei Malebranche Rationalismus und Mystik, ähnlich wie bei dem von ihm als „Atheist“ verabscheuten „misérable“ Spinoza, nur daß bei diesem der erstere, bei dem französischen Pater die letztere den Grundton abgibt. Spinoza erblickte, wie Malebranche einmal sagt, Gott im Universum, er selbst dagegen das Universum in Gott.

4. Eine eigentümliche Gestalt gewann die mystische Fortbildung des Cartesianismus in Blaise Pascal (1623 bis 1662) aus Clermont. Schon als 16jähriger Jüngling ein berühmter Mathematiker, ward er durch Überanstrengung seines frühreifen Geistes kränklich und zum Überdruß an aller Wissenschaft geführt. Von Asketenstimmung erfüllt (er trug einen Bußgürtel auf dem Leibe), kam er 1654 zu den Jansenisten von Port Royal, den Vertretern der letzten größeren Reformbewegung in der französischen Kirche, die im Geiste Augustins auf religiös-sittliche Vertiefung drang. Seine berühmten *Lettres à un provincial* (1656—57) waren eine glänzende Vernichtung der jesuitischen Probabilitätsmoral;

die unvollendet gebliebenen *Pensées (sur la religion)* sollten eine große Apologie des Christentums werden. Philosophisch wichtiger ist das naturphilosophische Fragment *Über das Leere* und die Abhandlung *Über den Geist der Geometrie.* Aus der umfangreichen Pascal-Literatur sei die fesselnde Studie von *A. Köster, Die Ethik Pascals* (Tübingen 1907) hervorgehoben. Einen Überblick über diese Literatur gibt *Bornhausen, Die Ethik Pascals* (Gießen 1907). Vgl. ferner *Strowski, Pascal et son temps,* 1907f. Die beste französische Ausgabe seiner Schriften (mit guten Einleitungen) ist die von *E. Havet;* die *Pensées* sind in deutscher Übersetzung von *Herber-Rohow* bei E. Diederichs, Jena 1905, erschienen. Eine neue französische Gesamtausgabe von *L. Brunschvicg* und *P. Boutroux,* Paris 1908ff.

Einig mit Descartes ist Pascal im Kampf gegen die Autoritätssucht, in der Auffassung der Seele als einer von der Maschine des Körpers völlig verschiedenen Substanz, und in dem Glauben an die Unendlichkeit der Welt; auch für Galileis Lehre von der Erdbewegung trat er gegenüber den Jesuiten energisch ein. Päpstliche Verordnungen vermögen nichts gegen die Natur der Dinge. Dreht die Erde sich wirklich um sich selbst, so wird die ganze Menschheit nicht imstande sein, sie daran zu hindern. Gleich Descartes vertritt auch Pascal die Ansicht, daß durch die Anwendung der Mathematik auf das Naturerkennen die in beständigem Fortschreiten begriffene menschliche Wissenschaft entsteht. Und in seinen früheren Schriften bekennt er sich ganz zu der echten wissenschaftlichen Methode, die keinen Satz duldet, den sie nicht selbst aus ihren eigenen Definitionen abgeleitet hat, und deren Vorbild die Klarheit und Deutlichkeit der ersten mathematischen Prinzipien darstellt. Dort findet sich noch kein metaphysischer Skrupel an der Sicherheit der Wissenschaft; das Denken allein ist zum Richter über sich selbst berufen. Ja, noch in den *Pensées* heißt es: „Alle unsere Würde besteht im Gedanken. — Richtig zu denken, ist das Prinzip der Moral.“ Aber zugleich vollzieht sich in ihnen bereits die paradoxe Wendung ins Ethisch-Religiöse. Diese ganze Wissenschaft, die „Naturphilosophie“, ist ihm — „nicht der Mühe einer Stunde wert“!

Denn philosophische Beweise können zwar allenfalls zu einem abstrakten göttlichen Wesen, einem „Gott der Wahrheit“ führen, aber nicht zu dem Gott der Liebe, nach dem das geängstigte und liebebedürftige Menschenherz verlangt. Religion beruht allein auf dem Gefühl, ist

die unmittelbare Erfahrung Gottes im Herzen. Könnte man Pascal in dieser Beziehung als einen Vorläufer Rousseaus bezeichnen, so bildet er in anderer das gerade Gegenstück zu ihm. Alles Natürliche erscheint ihm als gottlos, alle Menschen hassen sich von Natur, der Starke ist der Herrschende, auch das Eigentum eine bloß durch Gewalt aufrechterhaltene bürgerliche Einrichtung, und die ganze menschliche Gesellschaft nur auf Eigenliebe, Heuchelei und Gewalt gebaut. Es ist ein Leben voll von Widersprüchen. „Wir begehren die Wahrheit und finden in uns nur Ungewißheit. Wir suchen das Glück und finden nur Elend und Tod.“ Aber aus diesem Leben des Elends und der Widersprüche rettet uns nicht die natürliche Vernunft — „Erniedrige dich, ohnmächtige Vernunft! Schweige, blödsinnige Natur!“ —, sondern einzig und allein die göttliche Gnade und der Glaube an die biblische Offenbarung. Pascal ist einer der entschiedensten Vertreter der calvinisch-jansenistischen Lehre von der Gnadenwahl. Zu diesem Glauben muß die Sinnlichkeit, wenn nötig, durch Gewöhnung (Weihwassernehmen, zur Messe gehen) gebracht werden; auch verschmäht Pascal die himmlischen Belohnungen und die Strafen der Hölle als Motiv desselben nicht. Bei etwaiger Unsicherheit über unser Schicksal nach dem Tode biete der Glaube in jedem Falle die größere Sicherheit. So deckt Pascals Ehrlichkeit und Folgerichtigkeit den unversöhnbaren Gegensatz zwischen der neuen Wissenschaft und der Kirchenlehre auf, den Descartes und die übrigen Cartesianer zu überbrücken gesucht hatten. Das Wort Pascals schlägt sie, daß „Gott niemals das Ende einer Philosophie sein kann, wenn er nicht deren Prinzip und Anfang ist“.

Andere Konsequenzen zog aus ähnlichen Voraussetzungen der Skeptiker Bayle; doch ziehen wir vor, denselben erst an der Spitze der französischen Aufklärungsphilosophie zu behandeln (§ 23). Zunächst haben wir uns mit dem zweiten großen Systematiker des 17. Jahrhunderts zu beschäftigen, dem erst in neuerer Zeit recht gewürdigten Engländer Thomas Hobbes.

---

## Kapitel II.

# Thomas Hobbes (1588—1679).

### § 5. 1. Leben und Schriften. 2. Grundstandpunkt und Grundbegriffe.

*Das Hobbes-Studium ist, in Deutschland wenigstens, erst neuerdings in Fluß gekommen durch die Arbeiten von Ferdinand Tönnies, der auch mehrere Werke von Hobbes (s. u.) zum erstenmal nach den Original-Manuskripten ediert hat. Eine gute, knappe Gesamtdarstellung gibt Tönnies, Hobbes' Leben und Lehre, Stuttgart 1896 (Frommanns Klassiker der Philos. II). Von englischen Darstellungen vgl. Robertson, Hobbes, London 1886; von dänischen Larsen (Kopenhagen 1891), von französischen Lyon (Paris 1893).*

1. *Leben und Schriften.* Hobbes' Leben erstreckt sich über einen 91jährigen Zeitraum. Als Sohn eines Landpfarrers am 5. April 1588 geboren, frühreif, bezog er bereits mit 15 Jahren die Universität Oxford, deren puritanischer Geist und nominalistisch-scholastische Lehrweise den begabten Jüngling schon damals abstieß. Von 1608—1628 war er Hofmeister und Reisebegleiter, später Privatsekretär und Hausfreund des ihm gleichalterigen Lord Cavendish, fand dabei jedoch Muße genug zu ausgedehnten Studien. 1628 gab er aus politisch-konservativem Interesse eine Übersetzung des Thukydides (mit Abhandlung) heraus. Von 1631 an erzog er den Sohn seines einstigen Zöglings, wie er denn überhaupt bis an sein Ende ein Freund der freidenkenden Grafenfamilie blieb; er bereiste mit ihm Frankreich, wo er mit dem Mersenneschen Kreis, und Italien, wo er mit Galilei bekannt ward. In diesen Jahren begann er sein System zu entwerfen. Als Vorläufer desselben, zugleich zur Verteidigung des bedrängten Königtums, schrieb er 1640 seine „Anfangsgründe des Natur- und Staatsrechtes *(Elements of Law natural and politic)*", die erst zehn Jahre später unter verändertem Titel ohne sein Wissen herausgegeben wurden (in ihrer echten Gestalt erst 1888 durch Tönnies). Dann verließ er infolge der politischen Unruhen die Heimat, um die nächsten elf Jahre in Paris, im Verkehr mit befreundeten Gelehrten wie Mersenne und Gassendi, zu leben; auch Descartes lernte er dort kennen. 1642 erschien daselbst zuerst der dritte Teil seines Systems, das epochemachende Buch *De Cive* (1647 in erweiterter Gestalt zu Amsterdam).

Von 1645 unterrichtete er eine Zeitlang den vertriebenen Prinzen von Wales (späteren König Karl II.) in der Mathematik. Mit Cromwells Republik versöhnte er sich innerlich bald, da ihm die einheitliche Staatssouveränität an sich wichtiger war als ihre Form. In diesem Sinne verfaßte er für seine Landsleute, daher in englischer Sprache, sein großes Werk *Leviathan* (London 1651). Der dem Buche Hiob entlehnte Name des Tieres, „dem kein anderes gleich ist", bedeutet den von der Kirche völlig losgelösten weltlichen Staat, der auch die Erziehung in seine Hand nehmen, z. B. die Universitäten verweltlichen soll. Das Buch erregte, trotzdem Hobbes noch nicht sein letztes Wort darin gesprochen, einen Sturm der Entrüstung bei den Geistlichen aller Bekenntnisse. Sein Verfasser ward als „Vater der Atheisten" vom Hofe des „Königs im Exil" verwiesen. Dagegen konnte er jetzt, im Winter 1651/52, nach England zurückkehren und unter der Republik in Ruhe und Frieden seinen Studien leben: anfangs zu London im Verkehr mit Harvey und anderen Medizinern, später auf dem Landsitze seines früheren Zöglings. 1655 erschien endlich der erste Teil seines Systems, *De Corpore,* der seine Logik, „erste" Philosophie und Naturphilosophie zugleich umfaßte und der theologischen Metaphysik aufs neue den Krieg erklärte; 1658 der zweite (schwächere) *De Homine.* Unter der Restauration (seit 1660) anfangs wohlgelitten, wurde er später vielfach angefeindet. So konnte er für seine in Dialogform verfaßte, mit zahlreichen Reflexionen versehene Geschichte des „langen Parlaments" (1640—60), die er unter dem Titel *Behemoth* (neben dem Leviathan des Staates das Ungetüm der Revolution) als 80jähriger verfaßt hatte, die königliche Druckerlaubnis nicht erhalten. Wie die *Elements* in unechter Gestalt und verstümmelt von Freunden herausgegeben, ist auch sie erst von Tönnies (1889) nach dem Originalmanuskript ediert worden. Hobbes blieb bis in sein höchstes Alter geistig und körperlich frisch; in seinem 88. Lebensjahre gab er noch eine Übersetzung des ganzen Homer in gereimten Jamben heraus; er verlebte seine letzten Jahre in behaglicher Weise (mit Leibesübungen, Ballspiel, Spiel auf der Baßgeige, ja sogar nächtlichem Solosingen beschäftigt!) im Hause seines Gönners. Dort starb auch der unvermählt Gebliebene am 4. Dezember 1679. Er wird geschildert als ein Mann von Welt, anspruchslos, freigebig, taktvoll, vornehm, rechtschaffen, begeistert für die Wissenschaft, die Unabhängig-

keit liebend, und seine Freunde beklagten nur, daß er „zu viel Zeit mit Selbstdenken hinbrachte".

Die bisher vollständigste Gesamtausgabe seiner Werke ist die von *Molesworth* (in 16 Bänden), London 1839—45.

2. *Grundstandpunkt und Grundbegriffe.* Zu der langen Verkennung, die Hobbes getroffen hat und zum Teil noch immer — nicht am wenigsten in seinem Heimatlande — trifft, hat hauptsächlich der Ruf des Atheismus, in den er gekommen war, sowie seine prononcierte Verteidigung des Königtums beigetragen. Seine Philosophie aber hat man entweder als eine zweite Auflage des Baconschen Empirismus oder als groben Materialismus vernachlässigen zu dürfen geglaubt, bis erst neuere Forschungen auf seine wahre Bedeutung als Mitbegründer der modernen Weltanschauung aufmerksam gemacht haben.

Hobbes steht ausdrücklich und entschieden auf dem Boden der von Kopernikus und Kepler, Galilei und Harvey begründeten neuen Naturwissenschaft. Auch er hat geholfen, die anthropomorphen und animistischen Anschauungen zu zerstören. Auch bei ihm hat sich „durch lange Lebenserfahrung und scharfes Nachdenken" die Ansicht festgesetzt, daß in der Natur alles auf mechanische Weise geschehe, und daß aus der einen, durch mannigfache Arten und Maße von Bewegungen erregten Materie alle Erscheinungen der Dinge entspringen, sowohl in bezug auf die Empfindungen der lebenden Wesen als die Affektionen der übrigen Körper. Er will nicht bloß das Universum im ganzen, sondern auch den Staat und den einzelnen Menschen wie ein Uhrwerk oder „eine andere etwas komplizierte Maschine" betrachten, in der das Herz die Feder, die Nerven die Schnüre, die Gelenke die Räder seien.

Bis dahin könnte man vielleicht von reinem Materialismus sprechen. Aber nun beginnt für Hobbes erst die philosophische Arbeit. Die „Maschine" in ihre Einzelteile zu zerlegen, d. h. das der Empfindung und durch die Empfindung Gegebene zu analysieren, ist die Aufgabe des Philosophen, der nur so zu Grundbegriffen oder Prinzipien gelangen kann. Alle Wissenschaft muß, schon als gemeinsamer Wissensbetrieb, ausgehen von Definitionen, d. i. willkürlich verabredeten Namen der Dinge, „die Wahrheit haftet am Worte, nicht an der Sache" [Nachklänge des Oxforder Nominalismus seiner Jugend?]. Aber das Wort ist schließlich doch nur dazu da, um die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis zu ermöglichen, und Wissen-

schaft im strengeren Sinne ist Erkenntnis der Ursachen. Sie ist also nur möglich von Gegenständen, deren Ursache oder Entstehung wir kennen, die wir demnach im Grunde selber erzeugen, wie z. B. die geometrischen Figuren oder die Begriffe von Recht und Unrecht, „weil wir deren Prinzipien, nämlich Gesetze und Verträge, selber geschaffen haben". Gesetzt, es bliebe nach Vernichtung der Dinge nur der philosophierende Mensch übrig, so würde er sie aus seiner Erinnerung wieder erzeugen. So streift dieser „Materialist" ganz nahe an den idealistischen Grundgedanken, daß reine Wissenschaft in Geometrie, Physik und Politik nur möglich ist von — Gedankendingen. Gewiß verkündet er ausdrücklich: Es gibt keine Geister. Aber dieser echt materialistisch klingende Satz richtet sich nur gegen die Engel, Gespenster und ähnlichen Phantasmagorien der Scholastik, die mindestens in die Philosophie nicht gehören; allerdings auch gegen das Seelengespenst, dieses „höchst poetische oder höchst greuliche Phantasiegebilde" (Tönnies), dem er mit dem Schwerte der Kritik zuleibe geht. Hobbes will nichts als Tatsachen und deren kausale Zusammenhänge darstellen. Ein gewisser Materialismus war notwendig gegenüber dem immer noch in den Gelehrtenköpfen herrschenden Formalismus der Scholastik. Der Begriff einer materiellen Substanz mußte gebildet werden, um eine Naturwissenschaft überhaupt erst möglich zu machen. Aber die „benannten Dinge", mit deren Scheidung, Ordnung und Einteilung die Philosophie beginnt, sind für Hobbes im Grunde doch nur unsere Empfindungen bezw. Vorstellungen von den Dingen. Von seinen vier etwas willkürlich aufgestellten Kategorien: Körper, Akzidentien, Vorstellungen, Namen, sind die Vorstellungen (zu denen auch Raum und Zeit gehören!) die ursprünglichsten. Freilich kann er sich — und darin liegt die Schwäche seiner Methode — noch nicht völlig von dem Gedanken freimachen, daß eine Abstraktion ein Nichtseiendes bedeute. Die Wissenschaft habe Kenntnis von wirklichen Dingen zu geben, und wirkliche Dinge seien Körper. Philosophie ist daher Körperlehre. Aber ebenso klar ist ihm, daß Bewegung und Größe, die Grundlagen des Körperbegriffs, zunächst „an sich" und auf abstrakte Weise betrachtet werden müssen. Denn sein erster Grundsatz lautet: Alle Veränderung ist Bewegung. Von diesem Grundsatze aus entwirft er sein System der Wissenschaft als Lehre von den Bewegungen oder Tätigkeiten der natürlichen und politischen Körper.

## § 6. Umriß des Systems.

Nach der von Hobbes selbst gegebenen Einteilung: Corpus, Homo, Civis, gliedern wir sein System in Naturlehre, Anthropologie und Staatslehre.

### 1. Naturlehre (De Corpore).

Alle Philosophie ist, sahen wir, Körper- und damit Bewegungslehre. Die Geometrie (deren Ausbau er jedoch nicht weiter verfolgt hat) erörtert die mathematischen Gesetze der Bewegung, die Mechanik die Wirkungen der Bewegungen des einen Körpers auf den anderen, die Physik die in den Körperteilchen vorgehenden Bewegungen, die Lehre vom Menschen und vom Staate endlich die Bewegungen in den Gemütern der Menschen.

Unabhängig von Descartes hatte Hobbes schon 1630 die Entdeckung gemacht, daß Licht und Töne aus Bewegungen entstehen, die sich von den wahrgenommenen Objekten zu dem wahrnehmenden Subjekte fortpflanzen, daß das Licht mithin eine durch eine Bewegung im Gehirn verursachte „Phantasie im Geiste" sei. Im Jahre 1641 kritisierte er dann Descartes' Dioptrik. Da das Sehen nichts als Bewegung ist, so kann auch das Sehende nur körperlich sein: ein Satz, den er später auch gegen dessen „Meditationen" verteidigte. Diese Grundsätze führt er jetzt in seinem systematischen Werke durch, und zwar obwohl er, radikaler als jener, allen Gebrauch der Vernunft über die Erfahrung hinaus für absurd erklärt, nach deduktiver Methode. Wissenschaft besteht darin, aus angenommenen Ursachen auf deren notwendigen Wirkungen und aus den anerkannten Wirkungen auf mögliche Ursachen zu schließen, denn Ursache und Wirkung sind nur Glieder eines Gesamtprozesses; Ursache und Möglichkeit, Wirkung und Wirklichkeit sind eine und dieselbe Sache, nur in verschiedener Beleuchtung gesehen. Alles, was geschieht, geschieht aus notwendigen Ursachen.

Aus diesem Grunde führt auch Hobbes alle Naturerkenntnis auf Gestalt und Bewegung zurück. Die sekundären Qualitäten (Akzidentien) sind nur die Arten, wie wir den Körper auffassen, gehören aber nicht zum Begriff des letzteren. Ursache der Bewegung kann nur ein anderer bewegter Körper sein; auch Widerstand ist Bewegung. Bewegungen können als Größen zu Bewegungen addiert wie voneinander subtrahiert werden, unterliegen also den

mathematischen Gesetzen. Ihre Maßeinheit ist die im denkbar kleinsten Raume und der denkbar kleinsten Zeit sich vollziehende Bewegung, genauer „Bewegungstendenz“ (conatus), deren Geschwindigkeit ihr „Andrang“ (impetus) heißt und, mit der Größe verbunden, zur „Kraft“ wird. Die Wahrnehmung ist die Bewegung der inneren Teile des wahrnehmenden Körpers, d. h. der Sinnesorgane, die durch die Bewegung der äußeren Gegenstände hervorgerufen wird. Ohne die Mannigfaltigkeit der letzteren wäre keine Unterscheidung und Vergleichung, also auch keine Empfindung möglich. Als ihr Zentrum vermutet er noch eine Verbindung der Nervenwurzeln mit dem Herzen.

Dann werden die Gegenstände der einzelnen Sinne durchgenommen: des Sehens (das Universum und die Gestirne, Licht, Wärme, Farben), des Hörens (der Schall) usw., zuletzt die Schwere. Das Unendliche des Alls ist unfaßlich, der Beweis eines Weltanfangs unmöglich, auch die erste Ursache nicht unbewegt denkbar. Die Begriffe Universum und Gott fallen ihm offenbar zusammen. Wahrscheinlicher als der leere Raum dünkt ihm die Annahme eines Ätherfluidums. Seine vielfach heute noch interessanten physikalischen Einzeltheorien (über das Feuer als Kombination von Luft- und Wärmewirkungen, die Farbe als getrübtes Licht, Kälteerscheinungen, Winde, Tonhöhe, Schwere u. a.) gehören nicht hierher; sie sind im allgemeinen noch wenig von den Historikern der Naturwissenschaft beachtet worden. Vgl. über Hobbes' Naturphilosophie mehrere Abhandlungen von *Max Köhler* im Archiv f. Gesch. d. Philos. 1902f.

### 2. Die Lehre vom Menschen (De Homine).

Auch der Mensch ist für Hobbes nur ein Beispiel für die Wahrheit seines Grundgesetzes von den notwendigen Ursachen und Wirkungen. Er lehrt die ausnahmslose Notwendigkeit menschlicher Handlungen, also die Unfreiheit des Willens wie Spinoza, mit dem er daher schon in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts oft genug als „Atheist“ zusammengestellt und verflucht worden ist. Er verfocht sie besonders in einer lebhaften und umfangreichen Polemik mit einem Bischof der englischen Hochkirche (vgl. *Tönnies* a. a. O. S. 160—177). Seine Hauptsätze lauten: Niemand hat seinen zukünftigen Willen in seiner Gewalt. Nur das letzte Begehren, dem unmittelbar die Handlung folgt, liegt der Beurteilung der anderen

offen, nicht alle seine früheren Vorbedingungen. Nichts, auch nicht das, was man gewöhnlich als „Zufall" bezeichnet, geschieht ohne Ursache, deren letzte — das Wirken Gottes ist. Dagegen will er nicht leugnen, daß man, was man einmal „wolle", auch tun könne, und ebensowenig, daß wir uns, zumal in der Erinnerung und Phantasie, frei d. i. ungehemmt fühlen.

In der praktischen Psychologie, der Lehre von den Affekten, zeigt Hobbes sich als Meister in Urteil, Menschenkenntnis und Darstellung. Den anziehenden Affekten: Lust, Liebe, Begehren, stehen die abstoßenden: Schmerz, Abneigung und Furcht, gegenüber. Aus diesen allgemeinen gehen die besonderen hervor, an deren Spitze Macht und Ehre stehen. Jeder empfindet mit Lust, was er vor anderen voraus hat, mit Ärger, was ihm fehlt: ein Egoismus, der nur hinter Heuchelei verborgen wird. Die Lehren der Mathematik von Linien und Figuren werden nicht bestritten, wohl aber, mit Feder und Schwert, die Lehre von Recht und Unrecht, weil es sich hierbei um Eigentumsrechte handelt. „Wenn der Satz, daß 3 Winkel eines Dreiecks = 2 R, dem Interesse der Besitzenden zuwider wäre, so wäre diese Lehre durch Verbrennung aller Geometriebücher unterdrückt worden, soweit die Beteiligten es durchzusetzen vermocht hätten." Der beständige Wettbewerb, das berechtigte Mißtrauen gegen die anderen und die liebe Eitelkeit sind es, die fortwährend Streit und Gewalthandlungen hervorrufen. In diesem Sinne sind die „Passionen" zugleich Aktionen. Die wesentlichen Begierden und Abwägungen, wie z. B. der Trieb nach Erhaltung und Fortpflanzung, sind uns angeboren.

Noch viele interessante Ideen äußert Hobbes in seinem Traktat *De Homine:* so über die Entstehung der Erde, des Lebens, der Sprache (die er im Geiste rationalistischer Aufklärung zu sehr als künstlich und willkürlich gemacht ansieht), über das Sehen und die Vervollkommnungsfähigkeit der Mikroskope und Fernrohre; doch würde es zu weit führen, dieselben im einzelnen zu verfolgen. Er nimmt eine fortschreitende Entwicklung der Menschheit in Wissenschaft und Praxis als möglich und wirklich an. Die falschen Meinungen haben ihre alleinige Wurzel im Aberglauben oder der Religion (die „wahre" natürlich ausgenommen!), d. i. in der Furcht vor übernatürlichen Gewalten, die aus der Unkenntnis der natürlichen Ursachen entsteht. Zur Erhöhung der Kultur hat von den Wissenschaften zumeist die Geometrie und die auf ihr beruhende

Physik beigetragen; für die Zukunft erhofft Hobbes das gleiche besonders von derjenigen Wissenschaft, von der er selbst eine neue Begründung geben will: dem Naturrecht, auf dem Ethik und Politik sich aufbauen. Während er sich auf naturwissenschaftlichem Gebiete auf die Forschungen seiner Vorgänger Kepler, Gassendi und Mersenne beruft, nimmt er für seine eigene Person in Anspruch die Begründung der „philosophia civilis" oder der

### 3. Lehre vom Staate (De cive — Leviathan).

Hobbes geht von der hergebrachten Definition des natürlichen Rechtes aus, wonach jedem das Seine zukommt. Was heißt aber „das Seine"? Das konnte ursprünglich nur durch Übereinkunft festgestellt werden. Andernfalls trat der Zustand des Krieges „aller gegen alle" ein; denn von Natur ist, wie er in der Lehre von den Affekten erklärt, homo homini lupus. Der Staat ist nicht, wie Aristoteles und Grotius meinen, durch den Geselligkeitstrieb, sondern durch den Selbsterhaltungstrieb des einzelnen entstanden. Aber in der menschlichen Natur wirkt noch etwas anderes als die bloßen Leidenschaften, nämlich die Vernunft. Der Selbsterhaltungstrieb selber treibt zur vernünftigen Selbstbeschränkung, nach der alten Regel: Was du nicht willst, daß man dir tu' usw. So entspringt aus dem bloßen Willen zur Macht oder der Idee des subjektiven Rechtes die Idee des objektiven Rechtes, der Friede, der auf dem Halten der Verträge und am letzten Ende auf dem vernünftigen Gesamtwillen beruht. Auf diese Weise entsteht, nach der Konstruktion unseres Sozialphilosophen, ein Volk und ein Staat, als ein, wenn auch künstlicher, Organismus.

Der Konsequenz auf dem intellektuellen entspricht die Gerechtigkeit auf dem moralischen Gebiete, wie das „Unrecht" dem „Widerspruch" analog ist. Damit nun Gerechtigkeit geübt und die Verträge gehalten werden, muß der Staat in seinem sichtbaren Oberhaupte, dem Staatssouverän, unbeschränkte Machtvollkommenheit erhalten, denn er stellt die vereinigte Macht aller dar. Er oder vielmehr das Gesetz, und er nur als dessen Vollzieher, ist das öffentliche Gewissen, vor dem alle Privatmeinungen und Privatgewissen verstummen müssen. Der Staat, als absolute Autorität, hat allein zu entscheiden, was als gut und böse gelten soll; ein objektives Gutes gibt es nicht. Er kennt keine andere Richtschnur als das: salus publica

summa lex esto. Ihr muß sich alles und jeder unterordnen. Gesellschaft, Freiheit, Eigentum können nur so lange existieren, als der Staat sie duldet. Nur sich selbst oder seinen Nächsten zu töten (etwa auf seinen Vater oder Bruder zu schießen), kann auch der Souverän nicht befehlen.

Aber dieser allmächtige Staat ist auf Vernunft, d. i. auf Gerechtigkeit, Bescheidenheit, Billigkeit, Treue, Menschlichkeit gegründet, und er hat den Vorzug, wenigstens der — einzige Herr zu sein. Allen anderen Autoritäten gegenüber bleibt der Staatsbürger frei, so namentlich gegenüber der Kirche. Das Reich Gottes ist nicht von dieser Welt, und der Klerus, der sich eigenmächtig zum Herrn in ihr aufgeschwungen hat, kann keinen Gehorsam fordern. Gedanken können nicht bestraft oder verboten werden, ihre Äußerung durch Wort oder Tat nur vom Staate, und zwar bloß, wenn es dessen Interesse erheischt. Im letzteren Falle kann unter Umständen selbst Aberglaube als „Religion" vom Staate festgesetzt werden; die Wunder vergleicht unser Philosoph einmal mit Pillen, die man ganz hinunterschlucken, aber nicht kauen muß, da man sie sonst wieder ausspeit. Von dem aufgeklärten Souverän indessen, welcher Vernunft und natürliches Recht als seine einzige Richtschnur ansieht, erwartet und verlangt Hobbes Befreiung von der kirchlichen Unterdrückungssucht zugunsten der Denk-, Lehr- und schriftstellerischen Freiheit, sowie auch der Freiheit des — Andersglaubens. „Denn nichts ist mehr geeignet, Haß zu erzeugen, als die Tyrannei über des Menschen Vernunft und Verstand." Und „Unterdrückung von Lehren hat nur die Wirkung, zu einigen und zu erbittern, d. h. sowohl die Bosheit als die Macht derer, die sie bereits geglaubt haben, zu vermehren". Übrigens soll sich der Staat vor allzu starker Gesetzesmacherei hüten; zu viele Gesetze bewirken Erstarrung oder Verwilderung und gleichen ausgelegten Schlingen. Auf die Verfassungsform legt Hobbes keinen besonderen Wert. Grundsätzlich kann sein absoluter Staat Monarchie, Aristokratie oder Demokratie sein. Tatsächlich allerdings wird nach seiner Meinung die Demokratie leicht zu einer Aristokratie von Rednern, und bewahrt die Monarchie leichter vor heftigen Parteikämpfen.

Hobbes' Staat ist, bei aller Berufung auf die menschliche Natur, doch eine philosophische Konstruktion, ein Idealstaat. Die Einsicht in die Notwendigkeit eines

solchen vernünftigen Staatswesens erhofft er von dem natürlichen Verlangen des Menschen nach ruhigem und bequemem Lebensgenuß, von dem negativen Interesse der Todesfurcht, vor allem aber von dem berechtigten Streben nach Schutz gegen Gewalt und von der Gleichheit friedlichen Verkehrs. Das Moderne seiner Tendenz besteht in der Opposition gegen das Überlieferte, historisch Gewordene. Auch von dem umfassendsten dieser organischen Gebilde, der kapitalistischen Gesellschaft, wie man heute sagen würde, soll der Staat unabhängig sein. Die Idee eines Staatssozialismus, eines sozialen Königtums sind Ausgestaltungen Hobbesscher Gedanken. Sein Staat kennt keine bevorrechteten Klassen. Die Kaufleute nennt er einmal „von Natur geschworene Feinde" des Staates und seiner Steuern; ihr ganzer Stolz bestehe darin, „grenzenlos reich zu werden durch die Weisheit des Kaufens und Verkaufens". Von dem Lob, daß sie den ärmeren Klassen Arbeit geben, will er nicht viel wissen. Sie veranlassen nämlich nur arme Leute, „ihre Arbeit ihnen zu verkaufen zu ihren eigenen, der Kaufleute, Preisen", so daß jene einen besseren Lebensunterhalt durch Arbeit in Bridewell (einem damals neu eingerichteten Zuchthaus) erlangen würden! Auch aus seinem Satze: Paulatim eruditur vulgus (Mit der Zeit wird auch das niedere Volk gebildet) spricht das Vertrauen zu der Kraft und Bildungsfähigkeit der von scheinbar radikaleren Freidenkern, wie Voltaire und Diderot, verachteten niederen Klassen.

Hobbes, der seinerseits die Grundsätze der modernen Naturwissenschaft (Galileis) zuerst auf das Gesamtgebiet des empirischen Wissens übertragen hat, ist auch selbst von nicht zu unterschätzender Bedeutung für die Folgezeit geworden. Locke hat seine Erkenntnislehre und Psychologie benutzt, Berkeley seine Metaphysik umgebildet, während seine Politik und Moral, wie wir bezüglich der letzteren sogleich sehen werden, unter seinen Landsleuten alsbald eine Gegenströmung hervorrief. In Frankreich gingen namentlich die Enzyklopädisten (Holbach und besonders Diderot), aber auch Rousseau und später Destutt de Tracy auf ihn zurück. In den Niederlanden hat er Spinoza, in Deutschland Leibniz und Pufendorf nachhaltig angeregt. Und seine radikale Methode in soziologischer Hinsicht trägt Keime in ihrem Schoß, deren Früchte erst heute langsam zu reifen beginnen.

## § 7. Englische Gegner Hobbes' (Cambridger Schule) im 17. und zu Anfang des 18. Jahrhunderts.

In seinem Vaterlande rief Hobbes Naturalismus zunächst eine heftige Gegnerschaft, namentlich der Theologen und Moralphilosophen, hervor. Wir schweigen von der scholastischen Oxforder Orthodoxie. Mit philosophischeren Gründen bekämpfte ihn die längere Zeit zu Cambridge, der Rivalin Oxfords, blühende platonisierende Richtung, die Philosophie und Theologie zu verschmelzen suchte. So Ralph Cudworth, dessen Fragment gebliebenes Hauptwerk *Das wahre intellektuelle System des Universums* (1678) ausdrücklich der Widerlegung des Atheismus gewidmet ist. Der Geist ist der Schöpfer, nicht das Geschöpf der Dinge. Hinter jedem Bestandteil der Körperwelt steckt eine bildende (plastische) Natur geistiger Art, hinter jedem größeren Ganzen, sei es ein Tier- oder Menschenleib oder ein Planet, ein eigenes Lebensprinzip, hinter dem unendlichen All ein unendlicher Verstand. Zweckursachen gehören in die Philosophie. Alles Wissen ist nur ein von Gott Erleuchtetwerden. Außer diesem, an die mystische Naturanschauung eines Paracelsus erinnernden, naturphilosophischen Werk hat Cudworth noch eine moralphilosophische Abhandlung *Von dem sittlich Guten und Bösen* geschrieben, die erst beinahe ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode von einem Bischof der Hochkirche veröffentlicht ward (1731). Danach sind Sittlichkeit und Recht von Ewigkeit her in der göttlichen Vernunft begründet, und die sittlichen Wahrheiten ebenso sicher und erkennbar wie die mathematischen. Doch bedarf die Philosophie zu ihrer Ergänzung der Religion, der Platonismus des Christentums.

Noch mystischer erscheint Henry More (1614—87), der sich u. a. sogar auf die jüdische Kabbalah beruft. Dabei erkennt er die mechanische Naturansicht des Descartes, mit dem er einen interessanten Briefwechsel geführt hat, in bezug auf die aus Atomen („physischen Monaden") bestehende Körperwelt durchaus an. Aber Bewegung, Leben, Empfindung erhalten diese Monaden nur durch ein „hylarchisches", d. h. stoffregierendes Prinzip geistiger Art, nämlich die in einer vierten Dimension existierenden Naturgeister oder *spirits*, die sich selbsttätig zusammenziehen und wieder ausdehnen sowie gegenseitig durchdringen können. Ihr gemeinsames Band ist der alle Körper

umschließende unendliche Raum, der zugleich der Abglanz des unendlichen Geistes, d. i. Gottes ist. „Das geistige Objekt," sagt er, „das wir Raum nennen, ist nur ein schwaches Schattenbild, durch das sich uns die Natur der ununterbrochenen göttlichen Allgegenwart in dem matten Scheine unseres Intellekts darstellt." Mores in seinem *Metaphysischen Handbüchlein* niedergelegte Naturphilosophie ist historisch von Interesse, weil sie Newtons Lehre von den Fernwirkungen wie überhaupt das metaphysische und religiöse Denken in England gegen Ende des 17. Jahrhunderts nachhaltig beeinflußt hat. Neben seinem „metaphysischen" verfaßte er auch ein *Ethisches Handbüchlein,* das eine enge Beziehung zwischen Tugend und Glückseligkeit annimmt und uns aus dem „Gefühle" der Tugend heraus zu handeln auffordert.

In gewisser Beziehung erinnert an More der erst neuerdings von *Cassirer (Erkenntnisproblem I 465—473)* ans Licht gezogene Richard Burthogge, der an einem bestimmten Punkte ebenfalls zu einer metaphysischen Geisterlehre umkippt, während er im übrigen eine an Geulincx (§ 4), ja beinahe schon an Kant erinnernde selbständige Kritik des Verstandes übt. Auch Kenelm Digby entwickelt in seinem *Beweis der Unsterblichkeit der Seele* (englisch 1644) bereits wichtige erkenntniskritische Grundsätze: Es gibt nichts im Verstande, was zuvor in den Sinnen gewesen wäre. Die „Substantialität" der Dinge ist nur der Widerschein ihrer geistigen Vereinheitlichung, weshalb man statt der „Dinge" unsere Begriffe von den Dingen erörtern soll. Der Grundbegriff der Seele ist das Sein, von dem sie dann zu den konkreten Einzeldingen weiterschreitet.

Die Lehre Malebranches (§ 4), des „großen Galileis der intellektuellen Welt", von der Existenz dieser Welt und der „ewigen Wahrheiten" sucht John Norris (1657 bis 1711) in seiner *Theorie der idealen oder intelligibelen Welt* (1701 ff.) mit scholastischer Genauigkeit fortzubilden. Die Sinne sind stumm, nur die Vernunft spricht in uns und zu uns von den Dingen. Und Collier (1680—1732) sucht sogar in seinem *Clavis universalis* oder *Neue Untersuchung der Wahrheit* (London 1713) bereits, unabhängig von dem ungefähr gleichzeitigen Berkeley (s. § 19), die „Unmöglichkeit einer äußeren Welt" zu beweisen, unter Berufung auf den Raum und — den Gottesbegriff. In diesen Zusammenhang gehören endlich auch die Newtonianer Clarke und Raphson. Clarke, dem wir unter den Moral-

philosophen des 18. Jahrhunderts (§ 18) wiederbegegnen werden, behauptet, daß die Naturwissenschaft selbst, insbesondere die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit, auf ein göttliches Urwesen führe. Und bei Raphson umschließt, ähnlich wie bei H. More, diese oberste Ursache sogar alle einzelnen Punkte des Raumes und alle Augenblicke der Zeit.

In ethischer Beziehung und in der Bekämpfung von Hobbes stimmt mit der Cambridger Schule überein der gelehrte Bischof Cumberland (1632—1718), der in seinem Hauptwerk *Philosophische Untersuchungen über die Naturgesetze* (1672), entgegen dem *bellum omnium contra omnes,* Unschuld und Frieden als Ur- und Naturzustand der Menschheit betrachtet und im stärksten Gegensatz zu Hobbes die sozialen Instinkte des Menschen betont. Das sittliche „Naturgesetz" besteht in dem uns von Gott eingepflanzten, auf das Gemeinwohl gerichteten Wohlwollen. Die Pflichten werden begründet auf die guten oder schlimmen Folgen, die nach dem Willen Gottes und der Einrichtung der Natur mit unserem Handeln verbunden sind. Lohn und Strafe im Diesseits und Jenseits sind notwendige Mittel zur Erreichung jenes obersten Zweckes, des Wohles der Gesamtheit. Gott, der Urheber der Naturgesetze, ist auch der Rächer ihrer Verletzung.

---

## Kapitel III.

## Spinoza (1632—1677).

### § 8. Leben und Schriften. Inhalt des theologisch-politischen Traktats.

*Eine ausführliche, freilich nur bis 1871 reichende Spinoza-Bibliographie gibt die gleichnamige Schrift von A. von der Linde, Haag 1871, außerdem s. Ueberweg III, 115—119, 128—132. — Die Hauptquelle über Spinozas Leben ist, abgesehen von seinem eigenen Schriften und Briefen, die Biographie des ihm gegnerisch gesinnten, aber wahrheitsliebenden lutherischen Pfarrers Colerus (zuerst holländisch 1705, dann französisch 1706, endlich deutsch 1733). Weniger zuverlässig ist die von dem Arzt Lucas im Haag (Amst. 1719) verfaßte, verleumderisch die des reformierten Eiferers Christian Kortholt: De tribus impostoribus (die drei „Betrüger" sollen Herbert von Cherbury, Hobbes und Spinoza sein) 1680; vgl. auch den Artikel Spinoza in Bayles Dictionnaire, 1696. Von neueren Darstellungen seien erwähnt: van Vloten, Baruch d'Espinoza. 2. Aufl. Schiedam*

*1871; Bolin (Geisteshelden Bd. IX) Berlin 1894 und A. v. d. Lindes Einleitung zu seinem Buche: Spinozas Lehre und deren erste Nachwirkungen in Holland. Göttingen 1862. Meinsma, Spinoza en zijn Kring 1896, ins Deutsche übers. von Lina Schneider 1909. Alles frühere überholt durch die auf sorgfältigstem Quellenstudium beruhende treffliche Monographie Freudenthals: Das Leben Spinozas. Stuttgart 1904.*

*Aus der überaus reichen Literatur über Spinozas Lehre seien hier nur hervorgehoben die Schriften von Trendelenburg (1855, Beiträge zur Philos. II), Avenarius (1868), Camerer (Die Lehre Spinozas, Stuttgart 1877), Pollock (London 1880), Freudenthal (1887 ff.) und Raoul Richter (Willensbegriff, 1898). Namentlich das Erinnerungsjahr 1877 brachte eine größere Anzahl Gedächtnisschriften hervor. Eine ausführliche kritische Darstellung gibt F. Erhardt, Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Lpz. 1908. Wichtiger als die Einzelliteratur sind im ganzen die Darstellungen in den ausführlichen Geschichten der Philosophie. Die seitens des besten Spinozakenners in Deutschland (J. Freudenthal) in Aussicht stehende Gesamtdarstellung (als Bd. II des obigen Werkes) ist leider durch dessen Tod verhindert worden.*

1. *Leben.* Baruch d'Espinoza (z = s zu sprechen, daher auch die Schreibart Spinosa), geboren am 24. November 1632, entstammte einer der aus der Pyrenäen-Halbinsel eingewanderten jüdischen Familien Amsterdams. Zum Rabbiner bestimmt, erhielt er seine erste Ausbildung von dem berühmten Talmudkenner Morteira. Diese seine erste geistige Nahrung — Altes Testament, Talmud, später die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters und die Kabbalah — befriedigte ihn jedoch auf die Dauer nicht. Er lernte Latein in dem Hause des humanistisch gebildeten Arztes und Freidenkers van den Enden und studierte zunächst die christlichen Scholastiker. Das Studium Descartes' und der Naturwissenschaften vollendete den Bruch mit der Synagoge, den man umsonst durch Bestechung und Drohungen, ja durch einen Mordversuch zu hindern suchte. Am 27. Juli 1656 wurde feierlich der große Bann über den 23jährigen Jüngling ausgesprochen. Er begnügte sich mit einem in spanischer Sprache geschriebenen Protest und nennt sich fortan Benedikt, ohne sich jedoch einer anderen religiösen Gemeinschaft anzuschließen. In ländlicher Stille oder in kleinen Orten Hollands, erst in den letzten sechs Jahren auf Bitten seiner Freunde im Haag lebend, bildet er nun sein System aus: übrigens, bei aller Zurückgezogenheit, doch nicht ohne Verkehr mit gleichgesinnten Freunden und Korrespondenz mit einer Reihe von Gelehrten. Seinen Lebensunterhalt gewann er,

wenigstens zum Teil, durch das Schleifen optischer Gläser, was bei seiner schwindsüchtigen Anlage wahrscheinlich seinen frühen Tod (21. Februar 1677) befördert hat. Geldgeschenke seiner Freunde, ebenso 1673 einen Ruf an die Heidelberger Universität, lehnte er, um seine philosophische Unabhängigkeit zu wahren, standhaft ab. Er lebte, getreu seiner Lehre, erhaben über irdische Ehren und Glücksgüter, ohne Bedürfnisse, aber voll heiterer Ruhe, Herr seiner Leidenschaften, voll Milde und Wohlwollen gegen andere und Strenge gegen sich selbst. Die Reinheit seines Charakters haben selbst seine wütendsten Gegner nicht anzuzweifeln gewagt. Wenn Colerus in den tiefen Zügen des dunkelfarbigen Antlitzes mit den schwarzen, glänzenden Augen und der erhabenen Stirn das „Zeichen der Verwerfung" erblicken wollte, so hat darauf schon Hegel erwidert: „— allerdings das Zeichen der Verwerfung, aber nicht der passiven, sondern der aktiven: es ist der Philosoph, welcher verwirft die Irrtümer und die gedankenlosen Leidenschaften der Menschen." — Am 14. September 1880 ist sein Standbild im Haag enthüllt worden.

2. *Schriften.* Spinoza teilte seine Lehren nur solchen mit, deren Charakter er vertraute, und die er für geistig stark genug hielt. Bei seinen Lebzeiten sind nur zwei seiner Schriften gedruckt worden. Als nämlich ein junger Mann Unterricht in der Philosophie von ihm begehrte, diktierte er ihm die Hauptsätze der Cartesianischen Philosophie, die dann erweitert auf den Wunsch seines Freundes, des vielseitigen Arztes L. Meyer von diesem 1663 unter dem Titel: *Renati des Cartes Principiorum philosophiae pars I et II,* mit dem bezeichnenden Zusatz *more geometrico demonstratae* herausgegeben wurden, mit einem von Spinoza in 14 Tagen niedergeschriebenen Anhang: *Cogitata metaphysica,* eine „vom Standpunkte des Cartesianismus aus entworfene, in den Formen der jüngeren Scholastik sich haltende, gedrängte Darstellung von Hauptpunkten der Metaphysik" (Freudenthal). Wie Spinoza selbst brieflich äußert, verfaßte er diese Darstellung, ohne sich dabei im mindesten zu Descartes' Lehre zu bekennen. Die zweite, um 1665 verfaßte, aber erst 1670 anonym und unter falschem Druckort und Verlegernamen (*Hamburgi apud Henr. Künrath,* eigentlich zu Amsterdam bei Chr. Conrad) veröffentlichte Schrift war der *Tractatus theologico-politicus,* in dem er zeigen will, daß „die Freiheit des Philosophierens nicht bloß ohne

Schaden der Frömmigkeit und des staatlichen Friedens gestattet, sondern nur mit dem staatlichen Frieden und der Frömmigkeit selbst aufgehoben werden könne". Er trägt das Motto 1. Joh. 4, 13: „Daran erkennen wir, daß wir in Gott bleiben und Gott in uns, daß er uns von seinem Geiste gegeben hat."

3. Der *Theologisch-politische Traktat* bildet keinen Teil des Systems, sondern charakterisiert den Menschen Spinoza und seine sittlich-religiöse Weltanschauung; sein Inhalt kann deshalb schon hier wiedergegeben werden. Spinozas Kampf gegen die Verkettung von Religion und Staat ist ein echt moderner; er trifft sowohl den Staatsbegriff des Altertums wie den Kirchenbegriff des Mittelalters. Er predigt die Religion der Humanität und der Lebensführung im Gegensatz zu der des Dogmas und der Kulte. Religion ist identisch mit Liebe, Gerechtigkeit, Ergebenheit in Gott. Nach seinen Werken allein ist der Gläubige zu beurteilen. In einem freien Staat muß einem jeden erlaubt sein, zu denken, was er will, und zu sagen, was er für recht hält; das ist das natürliche Recht jedes Menschen. Der Staat kann nur das Gebiet äußerer Handlungen, nicht aber das Gemüt beherrschen. Philosophie und Theologie sind zu trennen, keine von beiden soll die Magd der anderen sein; nur so ist ein dauerhafter Friede zwischen ihnen möglich. Wissenschaft hat allein den rein theoretischen Zweck der Wahrheitsforschung, Religion dagegen soll das Gemüt zur Sittlichkeit und zum Gehorsam führen und darf zu diesem Zwecke auch Symbole bilden und brauchen. Die Naturgesetze, nicht Mirakel sind die wahren Gesetze Gottes. Übergriffe der Kirche schädigen auch den Staat, während durch die Freiheit der Wissenschaft die Religion selbst gefördert wird, die dann nicht mehr Andersdenkende verfolgen, sondern ihre Aufgabe im religiösen Leben suchen wird. Der theologisch-politische Traktat ist zugleich der erste Versuch einer unbefangenen Kritik der Bibel, namentlich des Alten Testaments, vom philologisch-historischen Standpunkt aus. In Christus hat sich, wie Spinoza an anderer Stelle (73. Brief) meint, die göttliche Weisheit am vollkommensten geoffenbart.

Daß Grundsätze wie die in diesem Traktat ausgesprochenen, die selbst heute in den meisten sogenannten „Kultur"ländern noch weit von ihrer Durchführung entfernt sind, zu Spinozas Zeit auf starken Widerspruch stießen, kann nicht überraschen. Der Philosoph selbst

hatte von dem großen Haufen weder den Willen noch die Fähigkeit, ihn zu verstehen, erwartet. Aber daß diese tiefreligiöse Schrift ein ganzes Heer von Streit- und Schmähschriften gegen den „unreligiösesten Autor", den „krassesten Atheisten" entfesselte, zeigt doch, in welchem Maße ungewöhnlich die Offenherzigkeit, mit der Spinoza im Gegensatz zu den klugen Vorbehalten der Baco, Descartes und Hobbes seine Ansichten äußerte, den Zeitgenossen erschien. Auch sein Zutrauen zu der freien Verfassung und der Urteilsfähigkeit der Behörden seines engeren Vaterlandes sollte sich nicht bewähren: sogar in dem wegen seiner Denkfreiheit berühmten Holland wurde die Schrift verboten.

4. *Posthume Schriften.* Dem ist es wohl auch zuzuschreiben, daß Spinoza selbst keine Schriften mehr veröffentlicht hat. Seine übrigen Werke sind erst nach seinem Tode herausgegeben worden. Noch in dem Todesjahre (1677) erschien ein Band: *B. d. S., Opera posthuma,* besorgt von ungenannt bleibenden Freunden, mit einer lateinisch geschriebenen Vorrede (wahrscheinlich von J. Jelles), die ihn gegen den Vorwurf des Atheismus verteidigte und seine Lehre für identisch mit dem wahren Christentum erklärte. Er enthält: 1. das systematische Hauptwerk, die *Ethica ordine geometrico demonstrata,* in fünf Teilen (oft überarbeitet, 1665 z. B. zerfiel das Werk noch in drei Teile); 2. den nicht lange vor seinem Tode verfaßten *Tractatus politicus* (nicht zu verwechseln mit dem theologisch-politischen), „in dem bewiesen wird, wie eine Gesellschaft, in der Monarchie oder Aristokratie besteht, eingerichtet sein muß, damit sie nicht der Gewaltherrschaft anheimfällt und Friede und Freiheit der Bürger unverletzt bleibt", 3. den wahrscheinlich schon vor 1661 abgefaßten Traktat „Über die Läuterung des Verstandes *(De intellectus emendatione)* und den Weg, den man am besten zur wahren Erkenntnis der Dinge einschlägt" (unvollendet); 4. Briefe von Gelehrten an B. d. S. und des Verfassers Antworten an sie (74 Nummern); endlich 5. den Abriß einer hebräischen Grammatik, in der man die Vorliebe des Substanz-Philosophen für das Substantiv bezeichnend gefunden hat. Neu aufgefunden und 1852 (in holländischer Übersetzung) von Böhmer herausgegeben wurde der aus Spinozas Jugend stammende „kurze" Traktat *De Deo et homine eiusque felicitate,* vollständiger von van Vloten, Amsterdam 1862, deutsch mit Erläuterungen von Sigwart (2. Aufl. 1881) und Schaarschmidt

(*Philos. Bibl.* 3. Aufl. 1907). Seinen holländischen Kommentar zum Pentateuch hat Spinoza selbst vernichtet.

Gesamtausgaben wurden erst, nachdem durch Jacobi, Goethe u. a. das Interesse für den lange verkannten und fast unbekannten Philosophen neu geweckt worden war, d. h. seit Anfang des 19. Jahrhunderts veranstaltet, die erste von dem bekannten Rationalisten *Paulus,* Jena 1802 bis 1803. Die letzte und vollständigste ist die von *van Vloten* und *Land,* 2 Lexikonbände, *Hagae* 1882/83. Deutsche Gesamtübersetzungen lieferten *Berthold Auerbach,* der Spinozas Leben auch zu einem Roman verarbeitet hat, und *Kirchmann-Schaarschmidt* in der *Philos. Bibl.* (2 Bde.). Die letztere ist jetzt in zeitgemäßer Neuausgabe von *Baensch* (*Ethik* 1905), *Buchenau* (*Cogitata* etc. 1907) und *Gebhardt* (1907) erschienen.

Die früheste Skizzierung von Spinozas Standpunkt bietet der „kurze" Traktat; hier erscheint er noch den italienischen Naturphilosophen (Telesio, Bruno, Campanella) verwandt. Die das ganze All und so auch uns erfüllende göttliche Intuition ist Ausgangspunkt und Endziel, wir sind „Sklaven Gottes", unser Erkennen nur ein Leiden. Die Abhandlung *Über die Läuterung des Verstandes* gibt bereits den methodischen Unterbau des Systems in seinen Grundzügen und kann daher mit diesem zusammen behandelt werden. Von einer genaueren Entwicklungsgeschichte seiner Lehre, insbesondere von der weitschichtigen Frage des Einflusses früherer Philosophen auf ihn, zu der *Avenarius, Cassirer, Dilthey, Freudenthal, Gebhardt, Joël, Tönnies* u. a. wertvolle Beiträge geliefert haben, darf hier um so eher abgesehen werden, da sie einerseits noch nicht genug geklärt, anderseits gerade bei Spinoza doch nur von sekundärem Werte erscheint. Ob man ihn mit *Kuno Fischer (Gesch. d. neuer. Phil. II)* wesentlich als Weiterbildner Descartes' ansieht oder mit *Freudenthal* einen bedeutenden Einfluß der jüdisch-christlichen Philosophie des Mittelalters oder (mit *Cassirer* und *Dilthey*) der italienischen Naturphilosophie auf seine philosophische Entwicklung annimmt: das fertige System erscheint gerade bei Spinoza, wie bei wenig anderen, als ein Werk aus einem Gusse.

## § 9. Spinozas System: A. Ausgangspunkt, Grundlehren.

Das System Spinozas liegt in seinem Hauptwerke, der „Ethik", vor, die erst in ihrem vierten und fünften Teile von dem handelt, was wir heute unter ethischen Problemen

verstehen, im übrigen ein nach „geometrischer Methode" angeordnetes System von Definitionen, Axiomen, Propositionen (Lehrsätzen), Explikationen, Demonstrationen und Corollarien (Folgerungen) gibt, denen sich oft noch Scholien (nähere Erläuterungen) anschließen. Daß diesem völlig dogmatisch, mit dem Anspruch auf mathematische Gewißheit auftretenden, geschlossenen Gedankensystem dennoch methodische Erwägungen, ja eine Art erkenntnistheoretischen Unterbaus zugrunde liegt, zeigt deutlich der neben der *Ethik* meist zu wenig beachtete, leider unvollendet gebliebene Traktat *De emendatione intellectus*[1]).

1. *Erkenntnistheoretischer Unterbau.* Wie gelangt man, fragt hier der junge Spinoza, zu dem höchsten Gute, das nicht in Reichtum, Ehre und Sinnenlust, sondern in der Erkenntnis der Einheit unseres Geistes mit der gesamten Natur besteht? Dazu gehört mancherlei wie: genügende Kenntnis der Natur, Einfluß auf die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft, Moralphilosophie, Pädagogik, Technik; vor allem aber die „Verbesserung" des Intellekts und Reinigung desselben von Irrtum. Was ist aber der Intellekt? Zur Beantwortung dieser Frage unterscheidet Spinoza vier Klassen von Vorstellungen (perceptiones, später auch ideae genannt): 1. Solche, die wir vom bloßen Hörensagen besitzen, wie z. B., daß ich an dem und dem Tage geboren bin; 2. die aus zusammenhangloser Erfahrung (experientia vaga) stammenden, wie: daß Öl die Flamme nährt, Wasser sie löscht, daß der Hund ein bellendes, der Mensch ein vernünftiges Geschöpf ist; 3. die durch Schließen aus anderen Dingen und deren Eigenschaften auf das Wesen eines Dinges, wie: daß die Sonne größer ist, als sie scheint (weil dies bei anderen entfernten Dingen auch der Fall ist); endlich 4. die Erkenntnis eines Dinges allein aus seinem Wesen heraus oder aus seiner „nächsten Ursache", wozu die ewigen, vor allem die mathematischen Wahrheiten gehören, wie der Satz $2 + 3 = 5$, oder die Lehrsätze von den parallelen Linien. Die Vorstellungen der drei ersten Arten entstammen unserer Einbildungskraft (imaginatio) und

[1]) *Vgl. E. Kühnemann, Die Grundlagen der Lehre des Spinoza* in *Philos. Abhandlungen, dem Andenken Rudolf Hayms gewidmet* (Halle 1902); ferner *E. Cassirer,* a. a. O., Bd. II, S. 10—26, dazu die Ausgabe *Gebhardts (Philos. Bibl., Bd. 95).* Die Einleitung des Traktats ist fast die einzige Stelle, wo Spinoza sich über die inneren Triebfedern seiner persönlichen Entwicklung ausgesprochen hat.

schaffen nur eine verworrene, inadäquate, „erste“ Erkenntnis, die von zufälligen und unzusammenhängenden Sinneswahrnehmungen und äußeren Ursachen abhängig ist. Die der vierten Art allein verschaffen wahre und sichere Erkenntnisse, die ihren Ursprung in dem Intellekt (anderswo auch ratio, Vernunftdenken, genannt) finden und durch ihre Einfachheit, Klarheit und Deutlichkeit (Descartes!) gekennzeichnet sind (vgl. auch unten S. 47f.).

Spinozas Lehre von der Definition erinnert an diejenige von Hobbes (s. § 5). Wir selber erzeugen die Dinge nach einer ewigen Ordnung durch die gesetzmäßige Verknüpfung unserer Vorstellungen, z. B. den Kreis durch seine Konstruktion; allerdings nicht die unzählbare Menge der veränderlichen Einzeldinge, wohl aber die „festen und ewigen“ Dinge und deren Gesetze. Die Natur und Kraft des Verstandes z. B. folgt, gleich der des Kreises, aus seiner Definition, seiner „wahren Idee“; wie denn die Geometrie allein von allen Wissenschaften den absoluten Zusammenhang des Seins treu und unverfälscht widerspiegelt, weshalb ihre Methode vorbildlich ist. Diese wahren Ideen, zumal in ihrer höheren Form, der intuitiven Erkenntnis (scientia intuitiva), betrachten die Dinge losgelöst von Raum, Zeit und Zahl sub specie quadam aeternitatis (vgl. S. 47). Sie folgen allein aus der Notwendigkeit unserer Natur, so daß sie „von unserer Macht allein abzuhängen scheinen“, und sind um so vollkommener, je vollkommener ihr Gegenstand ist. Die wahre Methode besteht demnach darin, unser Denken, losgelöst von abziehenden nichtigen Außendingen (wie Reichtum, Ehre, Lust) und beruhend auf der Grundlage unserer gesamten Naturerkenntnis, auf die vollkommenste Idee zu richten und aus ihr nach „geometrischer“ Weise alle übrigen Ideen des Intellekts abzuleiten. So ist Spinoza an dem Punkt angelangt, wo seine „Ethik“ einsetzt, die nun allerdings, ohne weitere erkenntniskritische Einleitung, sogleich mit dem einen Prinzip beginnt, aus dem alles andere abgeleitet wird.

2. *Die eine Substanz = Natur = Gott.* Dies erste und oberste Prinzip, von dem das *erste* Buch der *Ethik* handelt, ist — Gott. Hier also, und ebenso im *Tractatus brevis,* beginnt Spinoza nicht mehr, wie Descartes, mit dem Maßstab der Wahrheit, sondern sofort mit der höchsten Abstraktion, dem Unbedingten, das ihm als der Urgrund aller Wirklichkeit erscheint. Es zeigt sich der religiöse

Grundton seines Denkens, die Nachwirkung seiner Jugendbildung, des israelitischen Monotheismus im Verein mit jüdisch-christlicher Scholastik. Die Ethik hebt mit nicht weniger als acht Definitionen an: der causa sui, der res in suo genere finita, der Substanz, des Attributs, des Modus, der Gottheit, der Freiheit und Notwendigkeit, der Ewigkeit. Wir setzen die wichtigsten hierher. „Unter dem Grunde seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen seine Existenz einschließt." Ähnlich wird die Substanz bestimmt als „das, was an sich ist und durch sich selbst begriffen wird", d. i. das, dessen Begriff von keinem anderen abhängig ist. Alle anderen Dinge können nur Eigenschaften (Attribute) oder Arten (Modi) sein, in denen sich die eine Substanz offenbart. Attribut nämlich heißt das, was der Intellekt an der Substanz als ihr Wesen konstituierend auffaßt, Modi die Affektionen, durch welche die Attribute auf besondere Weise ausgedrückt werden. Gott aber ist die reine, schrankenlos unendliche Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, deren jedes ein ewiges und unendliches Sein ausdrückt.

Im Begriffe der einen Substanz liegt es, daß sie causa sui (Urgrund), unendlich, unteilbar, ewig sein muß. Sie kann nur eine einzige sein, denn zwei gleiche Substanzen wären ununterscheidbar, zwei verschiedene aber könnten nicht aufeinander wirken. Aus ihr folgt alles mit derselben Notwendigkeit, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß seine Winkel = 2 R sind. Selbst bestimmungs- und schrankenlos, ist sie die bestimmende und wirkende Ursache aller Dinge, die erste und einzige „freie" Ursache — denn außer ihr ist alles Notwendigkeit —, bloß nach ihren eigenen d. i. der Natur Gesetzen, nicht auf die Dinge, sondern in den Dingen wirkend (ihnen immanent). Ob man sie Gott oder Natur nennt, macht für die Sache wenig aus; so konnte einer seiner Gegner auf den merkwürdigen Gedanken kommen, in Spinozas Werk sei das Wort „Deus" erst vom Herausgeber an Stelle des ursprünglich überall stehenden „Natura" hineingesetzt worden! Wesen, Existenz und Macht Gottes fallen zusammen. Verstand und Wille gehören nicht zu seinem Wesen, der natura naturans, sondern schon zur natura naturata; ja er handelt nicht einmal unter dem Zwang der Güte (sub ratione boni), denn dann wäre er von etwas anderem über ihm abhängig, was absurd ist. Noch viel weniger natürlich besitzt er andere menschliche Eigenschaften wie Freude, Haß, Liebe usw. Es gibt keinen Zufall, kein willkürliches

Handeln; alle Dinge mußten in derselben Weise und Ordnung erzeugt werden, in der sie erzeugt wurden. Ja, im letzten Grunde ist die eine Substanz nichts anderes als die durchgehende „geometrische" Ordnung des Seins. Wie finden nun innerhalb dieser alles umfassenden einen Substanz die Einzeldinge ihren Platz?

3. *Die Attribute der Substanz: Geist (Denken) und Körper (Ausdehnung).* Die Substanz, Gott oder die Natur, tritt, wie wir sahen, in unendlich vielen Eigenschaften oder Attributen auf. Wir Menschen können jedoch nur zwei derselben deutlich und klar erkennen: Denken (Bewußtsein, Geist) und Ausdehnung (Körper, Materie). Der *zweite* Teil der Ethik handelt *De mente*, genauer „von der Natur und dem Ursprung des Geistes". Auch er beginnt mit (7) Definitionen. Körper heißt diejenige Art (modus), welche Gottes Wesen, insoweit es als Ausdehnung (res extensa) betrachtet wird, auf sichere und bestimmte Weise ausdrückt. Zum Wesen eines Dinges gehört das, wodurch es notwendig gesetzt wird. Idee ist der vom Geist gebildete Begriff (conceptus, nicht perceptio); sie heißt adäquat, wenn sie alle Eigenschaften einer wahren Idee besitzt. Dauer bezeichnet eine unbestimmte Fortsetzung der Existenz, Realität ist = Vollkommenheit; Einzeldinge (res singulares) sind diejenigen Dinge, die bestimmt sind und eine abhängige Existenz haben.

Gott ist ein denkendes, aber zugleich ausgedehntes Wesen und als solches die bewirkende Ursache aller Ideen und Körper (Dinge); d. h. die Ideen folgen nur aus seinem Denken, die Dinge nur aus seiner Ausdehnung. Aber „die Ordnung und der Zusammenhang der Ideen ist mit der Ordnung und dem Zusammenhang der Dinge identisch"; der bloß gedachte und der ausgedehnte Kreis z. B. sind eine und dieselbe Sache, nur auf verschiedene Weise aufgefaßt. Der Mensch ist, weil seine Existenz nicht notwendig ist, selbst keine Substanz, sondern nur ein Modus (Art, sich auszudrücken) der Gottheit, als solcher mithin ebenfalls zugleich denkend und ausgedehnt. Der menschliche Körper ist ein Objekt des menschlichen Geistes. Alle Körper bewegen sich langsamer oder schneller oder ruhen; die einfachsten sind diejenigen, welche sich nur durch diesen ihren verschiedenen Bewegungsgrad voneinander unterscheiden. Durch die Zusammensetzung gleicher Teile entsteht ein Individuum. Der menschliche Körper besteht aus sehr vielen Individuen verschiedener Art (harten, weichen und flüssigen), von

denen ein jedes wieder sehr zusammengesetzt ist und von äußeren Dingen auf mannigfaltige Weise beeinflußt wird, wie es seinerseits auf dieselben Einfluß hat. Alles, was seinen Körper betrifft, nimmt auch der Geist des Menschen wahr. Wie der Körper von einem oder mehreren äußeren Gegenständen affiziert wird, so auch der Geist; nur auf diese Weise z. B. vermag letzterer die Existenz des menschlichen Körpers selbst zu erkennen. Der Geist ist die Idee des Körpers. Wie der Körper sich zum Geist verhält (nämlich mit ihm geeint und zugleich sein Objekt), so verhält sich der Geist wiederum zur Idee des Geistes (wir würden heute sagen: dem Selbstbewußtsein). Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Vorstellungen von körperlichen Affektionen faßt. Eine adäquate, klare und deutliche Erkenntnis freilich des menschlichen Körpers wie der äußeren Gegenstände können diese Vorstellungen ebensowenig verschaffen, wie die Vorstellung dieser Vorstellungen dies bewirkt, sondern nur eine verworrene. Desgleichen haben wir von der Dauer unseres eigenen Körpers wie der Einzeldinge nur eine höchst unvollkommene Vorstellung. Dagegen sind alle Vorstellungen wahr, d. h. stimmen mit dem Vorgestellten (ideatum) vollkommen überein, sofern sie in Gott sind, d. i. auf die eine unendliche Substanz bezogen werden. Übrigens sind beide, die adäquaten wie die inadäquaten, Vorstellungen dem Kausalnexus (der necessitas) unterworfen, und Vorstellungen, die aus adäquaten folgen, sind selbst adäquat.

4. Es folgt dann eine ähnliche Einteilung der Erkenntnisarten wie in dem Traktat *De emendatione* (s. oben), nur daß die Erkenntnisse der drei ersten Arten jetzt gemeinsam als opinio oder imaginatio zusammengefaßt werden. Diese ist die Quelle alles Irrtums. Dagegen lehren die beiden höheren Erkenntnisarten, Vernunft (ratio) und intuitive Erkenntnis, das Wahre vom Falschen zu unterscheiden. Wer die wahre Vorstellung hat, ist sich dessen bewußt und zweifelt nicht mehr. Die Wahrheit ist ihre eigene Norm. Und da der menschliche Geist, insofern er die Dinge wahr auffaßt, ein Teil des unendlichen göttlichen Intellekts ist, so müssen seine „klaren und deutlichen“ Vorstellungen ebenso wahr sein wie die Vorstellungen Gottes. Nur die Einbildungskraft betrachtet die Dinge als zufällig; der Natur der Vernunft entspricht es, sie als notwendig, „wie sie an sich sind“, d. h. — und nun wiederholt sich der Ausdruck des Traktats — ‚sub quadam aeternitatis specie‘ zu betrachten, denn die Not-

wendigkeit der Dinge ist zugleich die Notwendigkeit der ewigen Natur Gottes. Während die Vernunft das Wesen der Dinge in ihren einzelnen, ihnen mit allen Dingen gemeinsamen Eigenschaften erkennt, erschaut die noch höhere scientia intuitiva diese ewigen Eigenschaften als unmittelbar in Gottes ewigem Wesen gegründet. Spinoza gesteht übrigens selbst, daß er nur sehr wenige Dinge auf diese letzte und höchste Art eingesehen habe. — Das zweite Buch schließt mit einigen Ausführungen über den menschlichen Willen. Da der menschliche Geist eine festbestimmte Weise (certus et determinatus modus) des Denkens darstellt, so gibt es in ihm keinen freien oder absoluten Willen, sondern jeder Willensvorgang ist von einem anderen, vorhergehenden abhängig. Wille und Vorstellung existieren nicht für sich, sondern nur in den einzelnen Willens- und Vorstellungsakten. Beide sind übrigens „ein und dasselbe"!

5. Fassen wir die Grundlehren Spinozas noch einmal als Ganzes, so stellen sie sich als ein großartiger Versuch dar, die einander nackt gegenübergestellten Gegensätze Materialismus — Spiritualismus durch ein neues Drittes, einen eigenartigen Monismus, zu überbrücken, der aber seinerseits den Dualismus doch wieder in seinem Schoße trägt. Die zwei nebeneinander stehenden Substanzen des Descartes, Denken und Ausdehnung, sind bei Spinoza zu bloßen Attributen der einen Substanz geworden, und, wie nur eine Substanz, so gibt es auch nur einen Kausalzusammenhang. Aber dieser äußert sich doch wieder auf eine zweifache, ganz verschiedene Weise. Das Geistige ist nur aus Geistigem, das Körperliche nur aus Körperlichem zu erklären, nicht Geistiges aus Körperlichem oder umgekehrt; beide Attribute sind vielmehr einander ebenbürtig. So wird die scheinbare Einheitlichkeit nur durch die Preisgabe des schon von Descartes entdeckten und nur nicht folgerecht genug durchgeführten erkenntnistheoretischen Kriteriums erkauft; dieses ist zum bloßen Modus der einen Substanz herabgesunken. Spinoza sieht eben die Aufgabe der Philosophie nicht in Erkenntniskritik und Begründung der Wissenschaft, sondern in dem Entwerfen eines großartigen Weltbildes. So „mathematisch" sich auch sein System aufbaut, so ist es doch in letzter Linie durch das Interesse der religiösen Spekulation bestimmt, in diesem Sinne also scholastischer Dogmatismus. Inhaltlich allerdings trennt eine unüberbrückbare Kluft seine moderne Weltanschauung von der der

mittelalterlichen Scholastik. Wir haben dabei nicht bloß die Freiheit seiner religiösen (s. § 8), sondern auch die Strenge seiner mechanischen Naturauffassung im Auge, in der er mit Galilei, Descartes und Hobbes auf demselben Boden steht. Mit ihnen teilt er die Abneigung gegen die „Endursachen" (causae finales), gegen alles Hineintragen der Teleologie in die Natur. Die Erklärung der Naturdinge durch den Willen Gottes erscheint ihm als ein asylum ignorantiae für den Naturforscher, und er läßt überdies Gott erst durch Erreichung bestimmter Zwecke seine Vollkommenheit erlangen.

## § 10. Spinozas System: B. Psychologie und Ethik.

1. *Psychologie* (Buch III der *Ethik*). Das dritte Buch der Ethik *De origine et natura affectuum* gibt eine Naturgeschichte der Gefühle, die von Johannes Müller als das Beste in dieser Art gepriesen wird. Die meisten meinen, so beginnt Spinoza, die Affekte seien unabhängig von den allgemeinen Naturgesetzen und würden durch die absolute Willkür des Menschen bestimmt, wie noch der berühmte Descartes glaubte. Sie wollen die Handlungen der Menschen lieber verabscheuen oder belachen als verstehen. Diese werden sich wundern, daß ich es unternehme, auch die Fehler und Torheiten der Menschen more geometrico zu behandeln. Aber die Natur und ihre Gesetze sind immer und überall die gleichen. Und so „werde ich", schließt die Vorrede, „die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso behandeln, als ob von Linien, Ebenen oder Körpern die Rede wäre".

Wir handeln, wenn etwas in oder außer uns geschieht, dessen adäquate Ursache wir sind, d. h. das aus unserer Natur allein „klar und deutlich" begriffen werden kann. Wir leiden, wenn wir nur dessen partielle Ursache sind. Unter Affekt will Spinoza die Affektionen des Körpers verstehen, durch welche dessen Fähigkeit zu handeln geschwächt oder gestärkt wird, und zugleich (!) die Vorstellungen dieser Affektionen. Denn, obwohl der Körper den Geist nicht zum Denken, noch dieser jenen zur Bewegung oder Ruhe zu bestimmen vermag, so sind sie doch (nach Ethik I und II) eine und dieselbe Sache, nur nach den verschiedenen Attributen betrachtet. Ihr Zusammenhang wird überdies auch durch mannigfache Erfahrungen (das folgende Scholium erinnert u. a. an

die Somnambulen, das Kind, den Trunkenen) bestätigt. Die „Freiheit" besteht nur in unserer Einbildung; die Menschen glauben frei zu sein, weil sie ihrer Handlungen sich bewußt sind, die Ursachen aber, von denen sie bestimmt werden, nicht kennen.

Jedes Ding strebt, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu verharren (in suo esse perseverare), der Zerstörung zu entgehen. Dieses Streben (conatus) heißt, wenn es sich auf den Geist bezieht, Wille, wenn auf Geist und Körper zugleich, Trieb (appetitus), wenn es uns zum Bewußtsein kommt, Begierde. Wir begehren (wollen, erstreben) eine Sache nicht, weil wir sie für gut halten, sondern wir halten sie für gut, weil wir sie begehren. Was das Handlungsvermögen des Körpers stärkt, dessen Vorstellung stärkt auch das Denkvermögen des Geistes. Das Gefühl nun, durch welches der Geist zu größerer Vollkommenheit übergeht, nennen wir Lust (laetitia), das entgegengesetzte Unlust (tristitia). Diese zusammen mit der Begierde sind die drei primären Affekte. Alle anderen, auch die von Descartes als primär bezeichneten (Liebe, Haß, Bewunderung), können daraus abgeleitet werden. Jedes Ding ist imstande, Lust, Unlust oder Begierde in uns zu wecken, desgleichen die Vorausvorstellung desselben und die Rückerinnerung daran. Man freut sich über die Zerstörung dessen, was man haßt, und trauert über die Vernichtung dessen, was man liebt, fühlt Trauer und Freude mit dem Geliebten. Daran reihen sich eine große Anzahl Definitionen aller möglichen Gefühle mit interessanten Begleitbemerkungen, die den Menschenkenner verraten. Es sind ihrer, die zum Schluß noch einmal zusammengestellt werden, nicht weniger als 48; die meisten lassen sich paarweise, mit ihrem Gegenteil zusammen, gruppieren: Begierde, Lust (Freude) und Unlust (Traurigkeit), Bewunderung und Verachtung, Liebe und Haß, Zuneigung und Abneigung, Ergebenheit und Spott, Hoffnung und Bangigkeit, Sorglosigkeit und Verzweiflung, Fröhlichkeit und Gewissensbisse, Mitleid, Gunst und Entrüstung, gute Meinung und Geringschätzung, Schadenfreude und Barmherzigkeit, Selbstzufriedenheit, Demut und Reue, Hochmut und Sichselbstwegwerfen, Ruhm- und Schamgefühl, Sehnsucht, Nacheiferung, Dankbarkeit und Rache, Wohlwollen und Grausamkeit, Zorn, Furcht, Kühnheit, Kleinmut und Bestürzung, Gefälligkeit, Ehrgeiz, Schwelgerei, Trunkenheit, Habsucht, Wollust. Die letzteren vier haben keinen Gegensatz, denn Mäßig-

keit, Nüchternheit, Sparsamkeit und Keuschheit sind keine Leidenschaften, sondern bezeichnen eine Macht der Seele.

Spinoza macht gleichwohl keinen Anspruch auf Vollständigkeit in seiner Aufzählung der Affekte; er will nur die vorzüglichsten genannt haben, die sich untereinander wieder in zahllosen Varietäten mit und ohne Namen verbinden können; rein körperliche Affektionen wie Zittern, Lachen usw. hat er mit Absicht von vornherein ausgelassen. Außer den Leidenschaften im engeren Sinne des Wortes (passiones) gibt es noch manche Gefühle, welche sich auf uns, rein als Handelnde, beziehen und sämtlich freudiger Natur sind. Spinoza faßt sie unter der Bezeichnung Tapferkeit (fortitudo) zusammen, die sich wiederum teilt in Seelenstärke (animositas) und Edelmut (generositas), je nachdem sie auf die Erhaltung des eigenen Seins oder auf Förderung anderer geht. Zu der ersteren Art gehören u. a. Mäßigkeit, Nüchternheit, Geistesgegenwart, zu der letzteren Bescheidenheit und Milde. Beide Arten stehen bereits unter der Herrschaft der Vernunft. Es kommt nämlich darauf an, ob wir von den Affekten uns knechten lassen, oder ob wir sie zu zügeln verstehen. Das führt uns zu Spinozas Ethik (im engeren Sinne).

2. *Ethische Grundlehren.* (Buch IV.) Was die meisten ethischen Systeme im Grunde sind, aber zu verschweigen lieben, das spricht Spinoza in der Vorrede zum vierten Buche offen aus: seine Ethik will nichts anderes sein als angewandte Psychologie und lehnt die Berufung auf das Ideal mit dürren Worten ab. Er bezieht sich dabei ausdrücklich auf seine bereits in dem wichtigen Anhang zum ersten Buche ausgesprochene Verwerfung aller Teleologie. Die Natur oder Gott handelt nicht um irgendwelcher Zwecke willen, sondern aus ihrer inneren Notwendigkeit heraus; sie fehlt und sündigt nicht. Vollkommenheit und Unvollkommenheit, Gut und Böse sind nur menschliche Denkweisen oder komparative Begriffe (notiones), die aus dem Vergleiche der Individuen mit der Gattung entspringen, aber „nichts Positives“, wirklich in den Dingen Gelegenes bezeichnen. Beide sind durchaus relative Begriffe; die Musik z. B. ist etwas Gutes für den Schwermütigen, etwas Böses für den Trauernden, weder gut noch böse für den Tauben. Trotzdem will unser Philosoph, weil nun einmal die Menschen sich ein Ideal von ihresgleichen zu bilden pflegen, die Begriffe Gut und Böse in dem gewöhnlichen Sinne ge-

brauchen. Gut ist das, wovon wir mit Bestimmtheit wissen, daß es dazu dient, jenem Ideal uns mehr und mehr anzunähern, böse, was uns daran hindert. So scheint sich Spinoza dennoch der ethischen Teleologie nicht ganz entziehen zu können. Doch sehen wir weiter.

Zunächst gehen die sich anschließenden Deduktionen ganz naturalistisch fort. Tugend ist nichts anderes als die Macht, nach den Gesetzen der eigenen Natur zu handeln. Nun gibt es kein Einzelding in der Welt, das nicht ein stärkeres über sich hätte. Da wir Menschen aber bloß ein kleiner Teil der Natur sind, wird unsere Macht von der der äußeren Dinge weit übertroffen (der Selbstmörder z. B. völlig von ihr besiegt!). So fallen wir jener „Knechtschaft" oder „Macht der Affekte" anheim, von der das vierte Buch handelt. Weil aber ein Affekt nur durch einen anderen stärkeren Affekt besiegt oder doch eingeschränkt werden kann, so kann die Erkenntnis des Guten und Bösen durch ihre „Wahrheit" allein nichts ausrichten; sie muß vielmehr selbst ebenfalls zum Affekt werden, wenn sie andere Affekte überwinden will, und zwar zum Lustaffekt, der ceteris paribus stärker ist als die aus der Unlust entspringenden, weil er dem Wesen der Menschennatur entspricht. Damit sind wir wieder bei der „Natur", dem „Wesen" des Menschen angelangt, das einen so großen Raum in Spinozas Denken einnimmt. Eine ganze Reihe weiterer Bestimmungen hängt damit zusammen. Gut ist, was mit unserer Natur übereinstimmt [man fühlt sich, wie überhaupt oft in Spinozas Ethik, an die Stoiker erinnert]. Das Gute und Böse hängt von der Natur des Menschen ab. Es besitzt einer um so mehr Tugend, je mehr er seinen wahren Nutzen sucht, d. i. sein Wesen zu bewahren (suum esse conservare) strebt: was uns auf den Hauptsatz seiner Psychologie (S. 50) zurückführt. Unser Wesen besteht, wie das Wesen jedes Dinges, in der Tendenz, uns selbst zu erhalten (conatus sui conservandi); diese ist „das erste und einzige Fundament der Tugend".

Prüfen wir aber näher, was hinter diesen vieldeutigen Worten „Wesen" oder „Natur" des Menschen steckt, so entpuppt sich als des naturalistischen Pudels Kern plötzlich die altbekannte — Vernunft. Seinen (wahren) Nutzen suchen = sein Wesen bewahren = frei sein = tugendhaft (ex virtute) handeln, „ist nichts anderes als nach der Leitung der Vernunft (ex ductu rationis) leben", nach ihren Regeln (regulae) oder Vorschriften (praecepta), Geboten (dictamina) verfahren (vgl. namentlich Satz XXIV,

außerdem besonders das wichtige Scholium zu Satz XVIII). Das Wesen der Vernunft wiederum ist „nichts anderes als unser Geist (mens), insofern er klar und deutlich einsieht (intelligit)", so daß wir hier wieder das Descartessche Kriterium vor uns haben. Vernünftig leben heißt: Intelligenz besitzen. Und „gut" wird jetzt als dasjenige definiert, „was in Wahrheit zur Einsicht beiträgt". Nur, soweit die Menschen nach der Leitung der Vernunft leben, soweit sind sie beständig mit der Natur in Übereinstimmung (XXXV); denn „vernünftig handeln" bedeutet: das tun, was aus der Notwendigkeit unserer „an sich betrachteten" Natur folgt. Vernunft ist also das innerste Wesen der Dinge. Handlungen, die aus ihr hervorgehen, sind immer „gut". Auf ihr beruht das höchste Glück des Menschen: die Seelenruhe. Der ganze fünfte und letzte Teil der „Ethik" handelt von der „menschlichen Freiheit oder der Macht des Intellekts". Aus der Erkenntnis des Geistes allein (ex sola mentis cognitione) will er alles ableiten, was auf die menschliche Glückseligkeit abzielt.

## § 11. Angewandte Ethik. Staatslehre und Religionsphilosophie. Nachwirkungen.

1. *Angewandte Ethik.* Soweit der Affekt eine Leidenschaft ist, ist er eine verworrene Vorstellung. Er hört auf, eine Leidenschaft zu sein, sobald wir eine „klare und deutliche" Vorstellung von ihm bilden, wie das von jedem Affekt möglich ist. In je höherem Maße der Geist alle Dinge als notwendig ansieht, um so mehr Macht hat er über die Affekte. Und die Affekte, die aus der Vernunft entspringen, sind stärker als alle anderen. Von diesen Grundsätzen aus ergibt sich für jeden „unter der Leitung der Vernunft" Stehenden die richtige Lebensweise (recta vivendi ratio). Wir beschränken uns darauf, im folgenden aus dieser angewandten Ethik einiges auf das sozialethische Gebiet Bezügliche herauszugreifen.

Nichts Nützlicheres, sagt Spinoza, scheinbar im strikten Gegensatze zu Hobbes, gibt es für den Menschen als der Mitmensch, der — gleichfalls von der Vernunft geleitet wird; denn beide fördern und erhöhen gegenseitig ihr wahres Glück und ihre Vollkommenheit. Keiner sucht für sich zu erlangen, was er nicht auch den anderen wünscht. Freilich bilden — und damit nähert er sich

wieder dem Hobbesschen Pessimismus — die Neid- und Haßerfüllten die Mehrzahl, aber diese soll man durch Liebe und Edelmut zu überwinden suchen. Und, „weil wir unter den Einzeldingen nichts Herrlicheres kennen als einen Menschen, der von der Vernunft geleitet wird, so kann niemand in höherem Maße zeigen, wieviel seine Kunst und sein Geist vermag, als indem er die Menschen so erzieht, daß sie endlich dem eigenen Gebot der Vernunft gemäß leben". Auf Eintracht und Freundschaft unter den Menschen muß hinarbeiten, wer seinen wahren Nutzen und vernünftigen Lebensgenuß erstrebt; denn aus der Gemeinschaft entspringen schließlich doch mehr Vorteile als Nachteile. Der Vernunftmensch ist freier in einem Staat, in dem er nach gemeinsamen Gesetzen lebt, als in der Isoliertheit, in der er bloß sich selbst gehorcht. Nicht Mitleid, sondern Gerechtigkeit, Billigkeit, Sittlichkeit und Religion soll man zu diesem Zwecke fördern. Die Sorge für die Armen und Bedürftigen ist nicht Sache des einzelnen, sondern der Gemeinschaft.

2. *Staatslehre.* Des Zusammenhanges wegen schließen wir gleich die naturrechtlichen und politischen Ideen Spinozas an, wie er sie namentlich im 4. Buche der *Ethik* (Scholium II zu Satz 37) und im *Tractatus politicus* äußert[1]). Nach dem Rechte der Natur strebt jeder das, was er liebt, zu erhalten, und das, was er haßt, zu zerstören. Wenn nun die Menschen nach der Leitung der Vernunft lebten, so würde jeder dies sein Recht ohne allen Schaden seines Nächsten genießen. Aber da sie ihren Leidenschaften unterworfen sind, treten sie einander entgegen und müssen durch stärkere Affekte, wie Furcht vor größerem Schaden und den Drohungen des Gesetzes, im Zaume gehalten werden. So geht der status naturalis in den status civilis über; zum Schutze seiner Bürger wird der Staat geschaffen, der nach allgemeiner Übereinkunft festsetzt, was gut und böse, recht und unrecht ist, was diesem, was jenem gehört. — Diese Ideen der *Ethik,* in denen wir wesentliche Züge von Hobbes' Staatslehre wiederfinden, werden in dem *politischen Traktat* näher ausgeführt. Auch hier will unser Philosoph kein utopisches Ideal entwerfen, sondern sich an die Erfahrung halten, die Naturgesetze dessen, was ist, festzustellen

---

[1]) Vgl. die gut orientierende Einleitung *Gebhardts* in seiner Ausgabe der letztgenannten Schrift *(Philos. Bibl., Bd. 95).*

suchen. Wie das Handeln des einzelnen, so ist auch das des Staates durch den Selbsterhaltungstrieb bestimmt. Aber, wie der einzelne, so muß auch der Staat, wenn anders er sich nicht selbst vernichten, sondern zu Macht und Blüte kommen, ja nur selbständig (sui iuris) bleiben will, den Geboten der Vernunft folgen. Spinoza tritt wie Hobbes für eine starke Staatsgewalt ein, die, wenn es nottut, sogar die bürgerlichen Gesetze zu suspendieren befugt ist, aber an das natürliche Recht gebunden bleibt. Nach den allgemeinen Erörterungen der vier ersten Kapitel behandeln V—VII ziemlich ausführlich die Frage, wie die Monarchie beschaffen sein müsse, damit sie sich selbst erhalte und nicht in Tyrannis ausarte, VIII—X in gleicher Weise die Aristokratie. Für die absolute Monarchie (die im Grunde übrigens nur eine versteckte Aristokratie der Beamten ist!) hat er wenig übrig; sie muß, wenn sie heilsam wirken soll, durch Volksrechte, etwa wie in der aragonesischen Verfassung, beschränkt werden. Weit nützlicher und der Erhaltung der Freiheit angemessener erscheint dem Bürger der holländischen General-Staaten die aristokratische Regierung, zumal wenn sie sich aus einer großen Zahl gewählter Patrizier zusammensetzt. Als die vollkommenste Staatsform jedoch gilt ihm die Demokratie der selbständigen Bürger eines Landes. Leider bricht die Schrift nach den vier ersten Paragraphen des XI. Kapitels, deren letzter die politische Minderwertigkeit der Frauen zu beweisen sucht, ab. Der Staat soll, wie er schon im *theologisch-politischen Traktat* gesagt hatte, die Menschen nicht zu Tieren oder Maschinen machen, sondern bewirken, daß sich ihre geistige und körperliche Tätigkeit frei zu entfalten vermag. Wenn man sage, die Menge verstehe nichts von öffentlichen Angelegenheiten, so rühre das daher, daß man sie eben darüber in Unwissenheit halte.

Über die Beziehungen des Staates zu den Religionsbekenntnissen und der Gewissensfreiheit hatte sich Spinoza bereits im theologisch-politischen Traktat (s. § 8) geäußert, dort auch seine allgemeine Stellung zur Religion entwickelt. Sehen wir zum Schluß, welche Stellung

3. die *Religionsphilosophie* in seinem System einnimmt *(Ethica l. V.)*.

Schon der 28. Satz des 4. Buches hatte ausgesprochen, daß das höchste geistige Gut und das höchste geistige Vermögen in der Erkenntnis des unendlichen Wesens, Gottes bestehe. Diese Gedanken führt die zweite Hälfte des 5. Teiles weiter aus. Je klarer und deutlicher jemand

seine Affekte und überhaupt die Dinge erkennt, desto mehr liebt er Gott. Denn Gott erkennen heißt nichts anderes als die Welt der Dinge vermittelst jener „dritten“ Erkenntnisstufe (der intuitiven), die aus der Vernunfterkenntnis hervorwächst, verstehen, sie nicht in ihren räumlich-zeitlichen Verhältnissen, sondern in ihrem ewigen Wesen, wie sie „in Gott enthalten“ sind, aus der göttlichen Notwendigkeit folgern. Aus solcher Gotteserkenntnis entspringt die höchste Seelenruhe, wie sie die geistige Gottesliebe (amor Dei intellectualis) gewährt, die ein Teil der unendlichen Liebe ist, mit der Gott sich selbst, mithin auch uns liebt. Zwar ist Gott ein über alle menschlichen Eigenschaften so unendlich erhabenes Wesen, daß er niemanden in menschlicher Weise lieben oder hassen kann. Und, wer Gott liebt, kann nicht verlangen, daß dieser ihn wieder liebe, wie seine Liebe zu Gott auch nicht durch Neid oder Eifersucht auf andere verunreinigt werden kann, sondern nur um so stärker wird, je mehr Menschen wir durch sie mit Gott verbunden denken. Vielmehr ist diese Liebe eine rein geistige, die fortwährt, auch wenn der Körper zerstört wird, und die durch nichts in der Welt aufgehoben werden kann. Dann ist Gott in uns und wir in ihm, dann erschauen wir auch die Wahrheit, die wir vorher (im 1. Buche) mühselig zu beweisen suchten, mit einem Blicke. Zu solcher Mystik schwingt sich der Philosoph der geometrischen Methode empor!

Diese auf der reinen Erkenntnis beruhende geistige Gottesliebe wirkt dann auch zurück auf unser Handeln. Je mehr der Geist der Erkenntnis des Ewigen lebt, desto weniger leidet er von den Affekten, desto weniger fürchtet er den Tod; denn er weiß, daß das, was von uns mit dem Körper untergeht, nichts ist im Vergleich mit dem, was bleibt, daß unser Geist, soweit er aus Erkenntnis besteht (quatenus intelligit), ein „ewiger Modus des Denkens“ ist. Aber wenn wir auch nicht wüßten, daß unser Geist ewig ist, würden wir doch an Frömmigkeit und Religion, kurz an allem, was Seelenstärke und Hochsinn ausmacht, festhalten. Die meisten freilich halten das für eine Last; „frei“ sein scheint ihnen identisch mit: ihrer Lust gehorchen. Sie sind gut nur aus Furcht und Hoffnung, sie würden ohne ihren Glauben an die Unsterblichkeit lieber verrückt sein und ohne Vernunft dahinleben wollen: eine Meinung, die Spinoza kaum einer Widerlegung wert scheint. Mit einem sittlichen Idealismus, der an die Sinnesart eines

Kant und Fichte erinnert, verwirft er allen Tugendlohn. Die Seligkeit, die in der Liebe zu Gott besteht, ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst; und wir erfreuen uns ihrer nicht, weil wir die Begierden zügeln, sondern, weil wir uns ihrer erfreuen, vermögen wir die Begierden zu zügeln. Der Unwissende, der bloß von seinen Begierden sich leiten läßt, wird von den äußeren Ursachen vielfach umhergetrieben und lernt weder sich noch Gott und die Welt kennen; und, sobald es mit seinem Leiden aus ist, ist es auch mit ihm selbst aus. Der Weise dagegen verlangt die wahre Seelenruhe und hört niemals auf zu sein. Der Weg zu ihr ist freilich sehr steil, aber doch zu finden. „Allein alles Erhabene ist ebenso schwierig zu erreichen als selten." (Schlußworte der *Ethik*.)

So kehrt Spinozas Philosophie in ihrem Endpunkt zu ihrem Ausgangspunkt zurück. Die Stimmung erhabener Resignation, die sie predigt, behält ihren hohen ethischen und ästhetischen Wert, auch wenn man die theoretischen Grundlagen verwirft, auf denen er sein systematisches Gebäude aufgeführt hat.

4. *Nachwirkungen.* Spinozas Lehre fand wohl manche Anhänger, aber meist solche, die sich nicht in die Öffentlichkeit hervorwagen durften, während gegen ihn alsbald eine ganze Reihe deutscher und holländischer Professoren, die vor allem den „Atheisten" in ihm sahen, ihr feineres oder gröberes Geschütz spielen ließen. Von demselben Kortholt, der ihn unter die drei großen Betrüger rechnete (s. S. 37), wurde er mit Anspielung auf seinen Namen als der Maledictus, seine Lehre als dornig (spinosa) dargestellt. Aber auch von Bayle und einem Teil der Cartesianer wurde er bekämpft, wie anderseits von dem frommen Erzbischof Fénelon; desgleichen verhielt sich Leibniz ablehnend gegen ihn, und auch Christian Wolffs *Theologia naturalis* griff ihn heftig an. Durch diese Angriffe ward schließlich seine eigentliche Lehre ganz verdeckt, so daß Lessing mit Recht sagen konnte, man habe den Spinoza wie einen toten Hund behandelt. Ein Umschwung erfolgte erst über ein Jahrhundert nach Spinozas Tode durch F. H. Jacobis Briefe *Über die Lehre des Spinoza* an Moses Mendelssohn (1785). Jacobi behauptete, alle Philosophie, die streng beweisend auftreten wolle, müsse Spinozismus sein (vgl. § 45). Wie ihm dann Herder, Goethe, Schleiermacher, Schelling, Hegel folgten, wird an seinem Orte zu berühren sein.

Wir wenden uns nun dem vierten großen Systematiker der neueren Philosophie zu. Mit ihm geht sie von Frankreich, England und den Niederlanden nach Deutschland über.

---

## Kapitel IV.

## Leibniz (1646—1716).

### § 12. Leben, Schriften und Charakter.

*Eine grundlegende, die wissenschaftlichen Fundamente untersuchende Darstellung ist erst neuerdings erschienen: E. Cassirer, Leibniz' System, Marburg 1902. Außer den ausführlichen Darstellungen in Erdmanns größerem Werke (Bd. II, Abt. 2) und Kuno Fischers G. d. n. Ph. III, seien aus der zahlreichen Literatur erwähnt: die ausführliche Biographie von Guhrauer, G. W. Freiherr von Leibniz (2 Bde. 1846), die ältere Darstellung von L. Feuerbach (2. Aufl. 1848), ferner E. Dillmann, Eine neue Darstellung der Leibnizschen Monadenlehre, Leipzig 1891. Couturat, La logique de Leibniz, 1901. — Eine populäre Schrift über ‚Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger' gab E. Pfleiderer (Leipzig 1870) heraus. Sein Verhältnis zu Spinoza beleuchtet L. Stein, Leibniz und Spinoza, Berlin 1890; seine Jugendentwicklung: W. Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz. Heidelberg 1909. Über seine Religionsphilosophie vgl. H. Hoffmann, Die Leibnizsche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Stellung, Tübingen 1903, und A. Görland, Der Gottesbegriff bei Leibniz, ein Vorwort zu seinem System, Gießen 1907. Über das Problem der Theodicee handeln die beiden gekrönten Preisschriften von J. Kremer und O. Lempp, Das Problem der Theodicee in der Philosophie und Literatur des 18. Jahrhunderts. Berlin 1909 bezw. Leipzig 1910. Vgl. auch Adelheid Thönes, Die philosophischen Lehren in Leibnizens Theodicee, Halle 1907.*

Die drei Systeme von Descartes, Hobbes und Spinoza sind bei aller sonstigen Verschiedenheit einig in der Behauptung eines rein mechanischen Naturzusammenhanges, wie ihn die neue Wissenschaft aufgestellt. Gegen diese Auffassung, als den Gipfel menschlicher Willkür und Gottlosigkeit, richteten sich die Angriffe der philosophischen und theologischen Scholastik. Leibniz sucht diesen Gegensatz philosophisch zu überwinden, indem er die wissenschaftlichen Errungenschaften zwar nicht aufgibt, vielmehr durch eigene Forschung vermehrt und vertieft, aber anderseits durch Untersuchung ihrer Voraussetzungen über die mechanische Naturauffassung hinausführt und die letztere mit der teleologischen, und damit

den modernen Gedanken mit dem antik-christlichen zu versöhnen trachtet. Wichtiger noch ist, daß er die Philosophie als Prinzipienlehre der Wissenschaften (Bd. I § 1) auf fast allen Gebieten aufs mächtigste gefördert hat.

1. *Leben.* Gottfried Wilhelm Leibniz, am 21. Juni 1646 zu Leipzig geboren, verlor früh (1652) seinen Vater, einen Leipziger Rechtsgelehrten und Professor der Moral. Ein frühreifer Knabe, liest er in seines Vaters Bibliothek alles, was ihm vor die Augen kommt, die Alten wie die Scholastiker; er macht sogar lateinische Verse, so daß seine Vormünder anfangs fürchten, er möchte ein Poet, dann, er möchte ein Scholastiker werden. „Sie wußten nicht, daß mein Geist sich nicht durch eine einzige Art von Dingen ausfüllen ließ“, sagte Leibniz später von sich mit Selbstgefühl und bezeichnend auch für seinen philosophischen Charakter. Erst 15jährig, bezieht er die heimische Universität und grübelt bereits darüber nach, ob er bei der Scholastik beharren oder sich der neuen Philosophie anschließen soll. Dem anfänglichen Studium der Rechte und der Philosophie fügt er in Jena das der Mathematik hinzu, wird mit 17 Jahren durch eine Abhandlung *De principio individui* Baccalaureus, mit 18 durch eine rechtsphilosophische Arbeit Magister und erwirbt sich als 20jähriger — in Leipzig wegen seiner Jugend zurückgewiesen — in dem bayrischen Altdorf durch eine glänzende Disputation „über verwickelte Rechtsfälle“ die juristische Doktorwürde. Der ihm dort angebotenen Professur zieht der ehrgeizige Jüngling das große Weltleben vor, in das er nun ohne einen bestimmten Plan eintritt. Nachdem er in Nürnberg u. a. mit Alchimisten verkehrt hat, wird er von Christian von Boineburg, dem Vertrauten des Kurfürsten von Mainz, in dessen Dienste und damit in die große europäische Politik hineingezogen. Bei seiner Vielseitigkeit nach den verschiedensten Richtungen hin tätig, arbeitet er nacheinander an der Verbesserung der juristischen Lehrmethode (1667), dem Corpus iuris (1668f.), einer Schrift gegen die Atheisten (1668—69) und beteiligt sich an seines Gönners Bestrebungen zu einer Wiedervereinigung von Protestanten und Katholiken, wobei er im allgemeinen eine natürliche Religion mit Gottes- und Unsterblichkeitsglauben vertritt, aber doch auch die Trinitätslehre verteidigt (Schrift von 1669). Einen Aufenthalt zu Paris 1672—76, wo er Ludwigs XIV. Eroberungsgelüste durch den Plan einer Besetzung Ägyptens

vom Deutschen Reiche ablenken helfen sollte, benutzte er zum Studium von Descartes, Hobbes und Spinoza, welchen letzteren er bei seiner Reise durch Holland auch persönlich kennen lernte[1]), sowie der Mathematik (Pascal) und Physik (Huyghens), was ihn zur Entdeckung der Differential- und Integralrechnung führte. (Über den jahrzehntelang dauernden Prioritätsstreit mit Newton s. *Ueberweg* III, S. 194—196). Ende 1876 siedelte er, zum Hofrat und Bibliothekar ernannt, nach Hannover über und schreibt eine von umfangreichen Vorstudien begleitete Geschichte des braunschweigischen Fürstenhauses. Daneben aber beschäftigt er sich mit allen möglichen anderen, zum Teil weit auseinander liegenden Plänen und Gegenständen: Einrichtung einer nationalen Akademie, Reunion der Lutheraner und Reformierten wie der Katholiken und Protestanten zu einem harmonischen „Reich der Geister", Völkerrecht, Bergbau, Physik, Medizin, Entwurf einer allgemeinen Charakteristik durch wissenschaftliche Zeichen (ähnlich wie sie in der Mathematik üblich sind), Moral der Chinesen, Sprachwissenschaft, und zwar mit allem nach seiner Art gründlich; am liebsten aber doch mit Mathematik und Philosophie. Über alle diese Dinge pflog er dazu noch eine umfangreiche Korrespondenz; in der Bibliothek zu Hannover werden 15000 Nummern seines Briefwechsels mit mehr als 1000 Personen aufbewahrt. Er klagt gelegentlich selbst über die Zerstreutheit seiner Studien und die Masse der sich ihm aufdrängenden neuen Gedanken, die er doch nicht gern abhanden kommen lassen möchte; so daß er oft nicht wisse, was er zuerst erledigen solle. Eine unglaubliche Arbeitskraft, Vielseitigkeit und Beweglichkeit des Geistes! In das Jahrzehnt 1690—1700 fallen seine philosophischen Entwürfe, in das folgende die systematischen Ausführungen, zu denen er gekommen ist. Durch die Vermählung seiner Schülerin, der philosophischen Prinzessin Sophie Charlotte, mit Friedrich I. von Brandenburg-Preußen 1700 nach Berlin gezogen, wurde er der erste Präsident der auf seine Anregung am 11. Juli 1700 dort gestifteten Akademie der Wissenschaften (vergl. die Geschichte derselben von *Ad. Harnack*, 4 Bde., Berlin 1900). Mit dem Tode seiner

---

[1]) Leibniz wollte später nicht gern an diesen Besuch und seine Unterhaltungen mit dem gefährlichen Denker erinnert sein und war bestürzt, als er einen seiner Briefe in der Spinoza-Ausgabe von 1677 abgedruckt fand.

königlichen Schülerin (1705) verlor er den rechten Halt in Berlin, das er 1711 endgültig verließ. Dann lebte er zwei Jahre in Wien, wo er für den Prinzen Eugen eine Darstellung seiner Monadenlehre ausarbeitete, die letzten Jahre seines Lebens (1714—16) wieder in Hannover. Er war zwar von seinen fürstlichen Gönnern, zu denen auch Peter der Große gehörte, mit Titeln und Würden versehen, auch geadelt worden, scheint aber in seinen letzten Jahren diese Gönnerschaften, jedenfalls die Hannoversche, verloren zu haben, während seine Berliner Schöpfung unter dem grobkörnigen Soldatenkönig Friedrich Wilhelm I. ein trauriges Scheindasein führte. Der Geistlichkeit und dem Volke blieb er als Freigeist verdächtig; aus seinem Namen Leibniz machte der Volksmund „Löve-nix" = Glaubenichts. Über seiner ungeheuren Vielgeschäftigkeit nicht zum Heiraten gekommen, starb Leibniz einsam und verlassen am 14. November 1716. Auf seinem Sarge war sein Wahlspruch angebracht: „So oft eine Stunde verloren wird, geht ein Teil des Lebens zugrunde." Nur wenige geleiteten ihn damals zu Grabe; jetzt erheben sich in Hannover und Leipzig (1883) Denkmäler zu seinen Ehren.

2. *Schriften.* Zu einer ausführlichen Systematisierung seiner Lehre in einem grundlegenden Hauptwerke ist Leibniz nicht gekommen; die meisten seiner Aufsätze wurden in Zeitschriften (zuerst in den *Acta eruditorum Lipsiensium,* später in dem *Journal des savants*) veröffentlicht; er selbst hat außer einigen Jugendarbeiten nur die Theodicee herausgegeben. Dazu kommen die zahlreichen wichtigen Briefe, in denen er manche in seinen Schriften weniger berührte Punkte seiner Lehre näher ausgeführt hat. Die bisher vollständigste Ausgabe der philosophischen Schriften inkl. Briefe ist die von *Gerhardt,* 7 Bände, Berlin 1875—1890; frühere die von *J. E. Erdmann* (3 Bde. 1840) und die in der *Pertz*schen (unvollständigen) Sammlung Leibnizscher Schriften enthaltenen, von *Gerhardt* edierten 7 Bände mathematischer Schriften. Besser als diese umfangreichen und doch nicht vollständigen Gesamtausgaben dient dem philosophisch interessierten Laien die vierbändige Ausgabe der *Philosophischen Bibliothek,* namentlich die von *A. Buchenau* übersetzten, von *E. Cassirer* sorgfältig ausgewählten und erläuterten *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie* (2 Bände 1904, 1906), an die sich die schon früher vorhandenen Übersetzungen der *Nouveaux essais* (von *Schaarschmidt,* 2. Aufl. 1904) und der *Theodicee* (von *Kirchmann,* 1879) als 3. und 4. Band anschließen.

Wir verzeichnen im folgenden die wichtigeren philosophischen Schriften, soweit sie nicht bereits in der Lebensgeschichte Erwähnung gefunden haben:

1. *Meditationes de cognitione, veritate et ideis. Acta Erud.* 1684. 2. *Nova methodus pro maximis et minimis* 1684. 3. *De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae* 1694. 4. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances.* Paris 1695. Dazu drei *éclaircissements* 1696. 5. *Nouveaux essais sur l'entendement humain* 1704 (gegen Locke). Diese seine wichtigste Schrift wurde erst 1765 aus dem Nachlaß veröffentlicht. 6. *Essais de Theodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710, breit, populär). 7. *La Monadologie* 1714, lateinisch zuerst 1721. 8. *Principes de la nature et de la grâce* 1714, veröffentlicht 1719.

Außerdem hat Couturat aus dem Manuskript-Nachlaß in Hannover 1903 *Opuscules et fragments inédits de L.* herausgegeben, die namentlich einen Begriff von seinem großen Plan einer „universellen Charakteristik" (s. unten) geben. Eine vollständige, auf 40—50 Quartbände veranschlagte Gesamtausgabe aller wissenschaftlichen Werke Leibnizens ist jetzt von den vereinigten Berliner und Pariser Akademien der Wissenschaften in Angriff genommen worden. Die drei ersten, die Briefe und Schriften der Jugendjahre (1662—1672) enthaltenden Bände sollen im Jahre 1911 herauskommen.

Die Darstellung der Leibnizschen Lehre ist schon aus dem äußeren Grunde schwierig, weil sich dieselbe an so vielen Stellen seiner Schriften und namentlich seiner weitschichtigen Korrespondenz zerstreut findet. Es war ein unglücklicher Zufall, daß das 18. Jahrhundert unseren Philosophen vorzugsweise aus seinem in philosophischer Beziehung schwächsten Werke, der Theodicee, kennen lernte, während die trefflichen kleineren Aufsätze in den Zeitschriften nur wenigen bekannt waren, die *Nouveaux essais* gar bis 1765 noch vergessen im Staube der Hannoverschen Bibliothek lagen. So erschien er den Zeitgenossen und Nachlebenden nicht in seiner wahren Bedeutung. Denn, obwohl seine Philosophie nicht in systematischer Ausführung auf uns gekommen ist, trägt sie doch systematischen Charakter. Macht Leibniz auch zunächst den Eindruck des großen Eklektikers, der alle philosophischen, politischen und religiösen Standpunkte zu rechtfertigen oder doch zu entschuldigen und aus allen das Gemeinsame herauszufinden liebt, so ist

er dabei doch von einem tiefen prinzipiellen und methodischen Interesse geleitet, das auf die philosophische Begründung der Natur- und der Geisteswissenschaften geht.

Wir versuchen, ähnlich wie bei unserer Darstellung Descartes', zunächst diese grundlegenden methodisch-erkenntniskritischen Leitgedanken im Zusammenhange darzulegen [§ 13], um sodann erst die in den meisten Darstellungen fast allein beachteten metaphysischen Lehrstücke (Monadenlehre, Theodicee usw.) zu schildern [§ 14].

## § 13. Leibniz' Philosophie: A. Die methodischen Grundlagen.

*Vgl. hierzu die trefflichen Einleitungen Cassirers in seiner Ausgabe der ‚Hauptschriften' (oben S. 61), Bd. I und II; auch dess. Erkenntnisproblem Bd. II, Kap. 2.*

1. *Ausgangspunkt.* Schon in seiner frühesten Jugend ruhte Leibniz, wie er selbst erzählt, nicht eher, als bis er zu den ersten und ursprünglichen Prinzipien einer jeden Wissenschaft, die er trieb, vorgedrungen war. Und so entwirft schon der zwanzigjährige Jüngling in seiner *Ars combinatoria* (1666) den Plan eines „Alphabets der menschlichen Gedanken", das, von bestimmten einfachsten Grundlagen ausgehend, alle Begriffe und Ideen in mathematischer Ordnung und unanfechtbarem Beweisverfahren ableiten sollte. Zu diesem Zweck soll eine allen Nationen verständliche allgemeine „Charakteristik" oder Zeichensprache festgesetzt werden, die alle philosophischen Fragen — einschließlich der „wahren Religion, die mit der Vernunft in genauer Übereinstimmung steht" — auf Zahlen reduziert und so eine Art „Statik" der Vernunft darstellt: ein Gedanke, der ihn noch bis in seine letzten Lebensjahre beschäftigt hat. Das neue Gedankenalphabet sollte natürlich nichts mit der Lullischen Kunst (Bd. I, S. 276), an die Leibniz selbst bei dieser Gelegenheit erinnert, zu tun haben, sondern eine streng wissenschaftliche Zergliederung der menschlichen Begriffe enthalten, die auf ihre einfachsten Elemente, wie die zusammengesetzten auf die Primzahlen, zurückgeführt werden und so „in dem Laden der menschlichen Erkenntnis Ordnung schaffen" sollen. Auf diese allgemeine Analyse hat dann die universelle Synthese zu folgen, die, von den Prinzipien beginnend, nach fest geregelter Ordnung bis zu den Einzelfällen fortschreitet. Damit wäre eine *Scientia generalis* hergestellt, welche die Voraussetzung und Grundlage aller Einzel-

wissenschaften bildet, oder eine neue, verbesserte Metaphysik. Denn diese gehört, wie er besonders deutlich in dem kurzen Aufsatz *Über die Vervollkommnung der ersten Philosophie* (1694) ausführt, auch heute noch, wie zu des Aristoteles' Zeiten, zu den „gesuchten" Wissenschaften. Sie bedürfe ebenso fester Beweise wie derjenigen, durch welche die Mathematik ihre Erfolge erringe, einer Methode, die ebenso zuverlässig sei wie die des Euklid. Ist nun auch unser Philosoph zur tatsächlichen Ausführung seines genialen Jugendplanes nicht gekommen, so hat er doch dessen Tendenz in der Art seiner methodischen Begründung der verschiedenen Wissenschaften festgehalten. Bevor wir ihn jedoch zu dieser wichtigsten Seite seiner philosophischen Tätigkeit begleiten, müssen wir zunächst einen kurzen Blick auf seine Erkenntnislehre werfen.

2. *Die Stufen der Erkenntnis.* Die einzelnen Stufen der Erkenntnis bestimmt Leibniz, in den in dieser Beziehung grundlegenden *Meditationen* (1684), zwar im wesentlichen im Anschluß an die Einteilungsgründe von Descartes und Spinoza, aber doch mit charakteristischen Modifikationen und Fortbildungen. Eine Vorstellung ist dunkel, wenn sie nicht genügt, die vorgestellte Sache wiederzuerkennen; sie ist klar, sobald sie uns hierzu in Stand setzt. Trotzdem kann die klare Vorstellung verworren (konfus) sein, wenn ich die Merkmale der Sache nicht bestimmt aufzuzählen weiß; wie wenn z. B. ein Maler den Fehler eines Gemäldes zwar „klar" fühlt, aber den Grund nicht mit Bestimmtheit anzugeben vermag, oder wie man einem Blinden nicht „klar" machen kann, was „rot" ist. Dagegen heißt sie deutlich (distinkt), falls sich alle ihre Merkmale bestimmt angeben lassen, und adäquat, wenn deren Zergliederung bis ans letzte Ende durchgeführt werden kann. Sie ist endlich intuitiv, sobald wir alle Merkmale auf einmal denken können, während sie im anderen Falle, wo wir uns in Ermangelung dessen begnügen müssen, den Inhalt durch Zeichen auszudrücken, symbolisch heißt. — Zur verworrenen Erkenntnis gehören alle Sinneswahrnehmungen, zur deutlichen alle Nominaldefinitionen; für die adäquate weist unser menschliches Wissen ein vollkommenes Beispiel vielleicht nicht auf, doch kommen ihr die Zahlenbegriffe „sehr nahe". Beispiele einer symbolischen Erkenntnis sind Begriffe, deren sämtliche Merkmale man nicht gleichzeitig gegenwärtig haben kann, wie z. B. der eines Tausendecks, überhaupt „sehr zusammengesetzte" Vorstellungen.

Die vollkommenste Erkenntnisart ist natürlich die intuitive. Die Einteilung der Erkenntnis in die verworrene der Sinnlichkeit und die deutliche des Verstandes hat Leibniz auch später festgehalten, so namentlich in der nachgelassenen großen Streitschrift gegen Locke, den *Nouveaux essais*. Im ganzen aber ist sein Interesse nicht so sehr diesen erkenntnistheoretischen Klassifikationen, die er vielmehr nur gelegentlich berührt, zugewandt, als den philosophischen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften, die ihm das Material zum Aufbau seines Systems geliefert haben. Welche aber von diesen hätte ihm, zumal im „mathematischen Jahrhundert" und bei seinen eigenen Anlagen, näher gelegen als die Mathematik?

3. *Die philosophischen Grundlagen der Mathematik.* So sehen wir denn auch, wie er in seinen ersten Schriften gerade diese als Musterbild aller Gewißheit verehrt, und zwar zunächst die Arithmetik. „Die Zahl ist gewissermaßen eine metaphysische Grundgestalt und die Arithmetik eine Art Statik des Universums, in der sich die Kräfte der Dinge enthüllen." Die Algebra ist daher auch nur eine Unterart jener allgemeinen „kombinatorischen Kunst" (s. oben unter Nr. 1), von deren Regeln sie darum auch fortwährend Gebrauch macht. Allein je tiefer Leibniz, namentlich während seines vierjährigen Pariser Aufenthaltes im Verkehr mit Huyghens, auch in andere Zweige der mathematischen Wissenschaft, z. B. der Geometrie, eindrang, desto mehr sah er ein, daß er gegen seinen eigenen Grundsatz der Zurückführung aller Begriffe auf ihre eigensten Elemente handle, wenn er die Geometrie der Arithmetik, die Figur der Zahl unterordne. So legt er ihr jetzt nicht mehr den arithmetischen Begriff der Größe, sondern einen neuen „von der algebraischen Berechnungsart gänzlich verschiedenen Kalkul" zugrunde: die Analysis der Lage, in der die Lageverhältnisse „geradeswegs und unmittelbar zur Darstellung gebracht, die Figuren, auch ohne wirklich gezeichnet zu werden, symbolisch ausgedrückt werden". Das einfachste geometrische Element aber ist der Punkt. Und so stellt sich uns jedes geometrische Gebilde zunächst als ein Beisammen von Punkten dar, die durch eine gemeinsame Regel vereint und zusammengehalten sind. Den Entwurf einer solchen neuen „geometrischen Charakteristik" übersandte er Huyghens im September 1679. — Auch ohne daß wir uns weiter (wozu hier nicht der Platz) auf mathematische Einzelanwendungen einlassen, läßt sich Leibniz' allgemeine Me-

thode der Zurückführung alles Mathematischen auf letzte gemeinsame philosophische Grundlagen gut verstehen aus der seinen letzten Lebensjahren entstammenden und trotz ihres Titels allgemeinverständlichen Schrift *Metaphysische Anfangsgründe der Mathematik*. Hier werden alle wichtigeren mathematischen Grundbegriffe in einer Reihe klarer und knapper Definitionen bestimmt, von denen wir die philosophisch interessantesten hervorheben. Die Zeit wird erklärt als die Ordnung des Nicht-zugleich-Existierenden, folglich aller Veränderungen; ihre Größe heißt Dauer. Der Raum ist die Ordnung des Koexistierenden, seine Größe heißt Ausdehnung. Die Quantität oder Größe läßt sich nur bei gleichzeitigem Beisammensein bezw. gleichzeitiger Wahrnehmung verschiedener Dinge erkennen, die Qualität dagegen auch an einzelnen Dingen, die man für sich genommen betrachtet. Was dieselbe Quantität besitzt, ist gleich; was dieselbe Qualität, ähnlich. In derselben Weise werden weiter die Begriffe der Bewegung, des Weges, der Stelle, der Linie, der Fläche, der Dimension, des Punktes, der Ebene, des absoluten Raumes u. a. m. erklärt. Durch kontinuierliche Veränderung können Augenblick und Zeit, Punkt und Raum ineinander übergehen.

Damit ist ein neues wichtiges, von Leibniz, wie er sich rühmt, zuerst aufgestelltes Prinzip genannt: das schon in einer Sonderabhandlung von 1687 von ihm behandelte Prinzip der Kontinuität oder Stetigkeit. Nichts in der Natur vollzieht sich sprungweise, sondern alles nur in unmerklichen Übergängen, und dieser fest geregelten Ordnung des Gegebenen (Bedingten) entspricht auch eine ebenso fest geregelte Ordnung des Gesuchten (der Bedingungen). Vermöge des Kontinuitätsgesetzes ist die Ruhe nur ein besonderer Fall der Bewegung, die Gleichheit ein solcher der Ungleichheit, das Krumme des Geraden usw. Und wie dies Gesetz in der Geometrie von unbedingter Notwendigkeit ist, so bewährt es sich auch als allgemeines Ordnungsprinzip der Physik, ja der göttlichen Weltharmonie überhaupt. In engster Verbindung mit dem Kontinuitätsgesetz und der daraus folgenden Auffassung des Unendlich-Kleinen steht Leibniz' große Entdeckung der Infinitesimalrechnung, die indes hier nicht näher verfolgt werden kann (Über ihre erkenntniskritische Bedeutung vgl. *H. Cohen, Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte,* 1883, über Leibniz speziell s. S. 42ff.). Auch sie ist nur eine neue, fruchtbare Durch-

führung jener universellen Analysis, mit deren Forderung wir unseren Philosophen beginnen sahen; sie entspringt deshalb in Wahrheit dem „innersten Quell" seiner Philosophie.

4. *Die ersten Prinzipien der Naturwissenschaft* liegen im vorigen schon mitbegründet: zunächst a) diejenigen der Lehre von der reinen Bewegung (Phoronomie), welche die Logik der Physik darstellt, wie die Geometrie die Logik der Mathematik ist. Dadurch, daß Leibniz Raum und Zeit lediglich als Ordnungen der Dinge, demnach als etwas bloß Relatives auffaßte, trat er in Gegensatz zu der Naturphilosophie Newtons und der Newtonianer oder, wie er wohl auch sagt, „christlichen Mathematiker" (H. More, Clarke u. a.), welche Gottes Wirken nur in einem leeren oder absoluten Raum für möglich hielten. Alle Körper sind nur Erscheinungen, selbst die Bewegung ein bloß relativer Begriff. An sich, d. h. vom logischen Standpunkt sind darum auch alle Theorien über das Bewegungsverhältnis zweier oder mehrerer Körper zueinander, z. B. das kopernikanische und das ptolemäische Weltsystem, gleichwertig. Der Vorzug und die größere Wahrheit der einen gegenüber der anderen beruht lediglich auf ihrer Brauchbarkeit zur Erklärung der gegebenen und Voraussage der künftigen Erscheinungen.

b) Die Natur muß allerdings nach den Regeln der mathematischen Mechanik erklärt werden. Aber die „große Grundlage der Mathematik", nämlich der Satz des Widerspruchs oder der Identität, wonach $A = A$ ist und nicht $= non\ A$ sein kann, welcher allein „genügt, um die Arithmetik und die Geometrie, also alle mathematischen Prinzipien abzuleiten", reicht nicht aus als Fundament für die von der Mathematik unabhängigen physikalischen Prinzipien. Es muß ein anderer Satz, der des zureichenden Grundes, hinzukommen: „daß sich nämlich nichts ereignet, ohne daß es einen Grund gibt, weshalb es eher so als anders geschieht". „Denn nicht alle Wahrheiten," sagt er in seinem *Specimen dynamicum* (1695), „die sich auf die Körperwelt beziehen, lassen sich aus bloß arithmetischen und geometrischen Axiomen ... abnehmen, sondern es müssen andere über Ursache und Wirkung, Tätigkeit und Leiden hinzukommen, um von der Ordnung der Dinge Rechenschaft zu geben." Es ist die „neue Wissenschaft der Dynamik", die er hiermit begründet. „Denn neben der Ausdehnung und ihren mannigfachen Bestimmungen kommt der Materie eine Kraft oder ein

Vermögen zur Tätigkeit zu, das den Übergang von der Mathematik zur Natur . . . bildet.“ Doch von diesem wichtigen Bestandteil seiner Lehre soll im folgenden Paragraphen noch besonders die Rede sein. Wir verfolgen zunächst seine methodische Grundlegung der Naturwissenschaft weiter.

c) Leibniz hat sein Interesse nicht bloß dem physikalischen Teil, sondern in gleicher Weise auch der Biologie, der Wissenschaft von den lebenden Organismen, zugewandt. Wie läßt sich nun die Eigenart des Organischen begreifen, ohne daß wir den unverbrüchlichen Gesetzen der mathematischen Mechanik, denen alle „Kräfte“ unterworfen sind, untreu werden? Denn diese sowie das Kausalitätsgesetz (der Satz vom zureichenden Grunde) stehen unverrückbar fest. So gewiß als $3 \times 3 = 9$ ist, wird alles durch ein festgestelltes Verhängnis hervorgebracht, hängt alles auf Erden aneinander gleich einer unzerreißbaren Kette, wie Leibniz in einer seiner noch viel zu wenig bekannten deutschen Schriften in naiv-kraftvoller Sprache sagt. Und auch das Bild von dem Laplaceschen Geiste, das uns durch du Bois-Reymond bekannt ist, wird hier schon gebraucht. „Hieraus sieht man nun, daß alles mathematisch d. i. ohnfehlbar zugehe in der ganzen weiten Welt, sogar daß, wenn einer eine genugsame Insicht in die inneren Teile der Dinge haben könnte und dabei Gedächtnis und Verstand gnug hätte, umb alle Umbstände vorzunehmen und in Rechnung zu bringen, würde er ein Prophet seyn und in dem Gegenwärtigen das Zukünftige sehen, gleichsam als in einem Spiegel“ (*Hauptschriften* I, S. 130). Aber die letzten Worte lassen schon ein neues Problem ahnen, das dann in dem folgenden Satze deutlicher zum Vorschein kommt: „Denn gleichwie sich findet, daß die Blumen wie die Tiere selbst schon in dem Samen eine Bildung haben, so sich zwar durch andere Zufälle etwas verändern kann, so kann man sagen, daß die ganze künftige Welt in der gegenwärtigen stecke und vollkommentlich vorgebildet sey, weil kein Zufall von außen weiter dazu kommen kann, denn ja nichts außer ihr.“ Das lebende Wesen unterscheidet sich also dadurch vom Leblosen, daß in ihm die Keime, aus denen es sich in Wechselwirkung mit den von außen kommenden Stoffen und Reizen entfaltet, bereits enthalten bezw. vorgebildet (präformiert) sind. Lebendig heißt dem Philosophen ein materielles Teilchen, sofern es fähig ist, sich zu ernähren, sich fortzupflanzen und fremden Stoff sich anzupassen.

Man braucht nur an A. Weismanns Keimplasma-Theorie zu denken, um zu sehen, daß Leibniz sich hierin auf dem gleichen Boden mit der modernsten Biologie befindet. Freilich spricht er jedem organischen Wesen auch Empfindung und Bewußtsein zu; aber er nimmt wenigstens keine von außenher wirkende übernatürliche Kräfte an, wie gewisse neueste Naturforscher (Reinke), sondern läßt jeden materiellen Vorgang aus einem vorangehenden materiellen Zustand desselben Dinges „nach mechanischen d. i. verständlichen Gründen" sich entwickeln. Und das Prinzip der Kontinuität, das wir schon auf dem Gebiete der Mathematik wie der Mechanik wirksam sahen, beherrscht auch die Gesamtentwicklung der Lebewesen. Leibniz ist unter anderem „überzeugt", daß es Mittelwesen zwischen Pflanzen und Tieren „geben muß, und daß die Naturgeschichte sie eines Tages finden wird, wenn sie erst die unendliche Fülle von Lebewesen, die sich durch ihre Kleinheit den gewöhnlichen Untersuchungen entziehen oder sich im Inneren der Erde und in den Tiefen der Gewässer verborgen halten, genauer studiert". Und er schmeichelt sich, „einige Ideen" zu einer aus diesem Prinzip gefolgerten Philosophie zu besitzen, „aber das Jahrhundert ist nicht reif, sie aufzunehmen". (Vgl. den überhaupt höchst lehrreichen, in Cassirers Ausgabe II 74ff., 556ff. zum ersten Male im französischen Urtext und in deutscher Übersetzung veröffentlichten Brief an Varignon.) Danach wären nicht bloß Kant, Herder und Goethe, sondern auch schon Leibniz zu den Vorläufern des Darwinismus zu zählen!

5. *Das Kriterium des Selbstbewußtseins.* Seelisches und körperliches Geschehen sind nur in bezug auf den Gesichtswinkel der Betrachtung verschieden, in der Sache dagegen eins. Alle denkbaren Veränderungen des Organismus vollziehen sich doch an dem nämlichen Lebewesen, und so auch alle Vorstellungen in der einen, individuellen, mit diesem bestimmten Leibe verbundenen Seele, die somit die Gesamtheit der diesem Körper zuteil werdenden materiellen Eindrücke widerspiegelt. So ergibt sich für Leibniz ein tieferes Verständnis der Individualität gegenüber der mehr pantheistischen Auffassung der Aristoteliker seiner Zeit, die er u. a. in der Schrift *Über die Lehre von einem einzigen, allumfassenden Geiste* (1702) bekämpft. Allein er bleibt bei solchem psychophysischen Parallelismus (letzteren Ausdruck gebraucht er selbst gern) erkenntnistheoretisch nicht stehen; sonst wäre er aus dem

Dualismus der denkenden und der ausgedehnten Substanz, mit dem Descartes trotz seines idealistischen Ausgangspunktes endigte, nicht herausgekommen. Sondern in dem in dieser Hinsicht besonders wichtigen Briefwechsel mit dem Cartesianer de Volder über den Substanzbegriff erklärt er gegen Schluß ausdrücklich, daß es keine einfachen Substanzen außerhalb der vorstellenden Subjekte und ihrer Erscheinungen gebe, und an anderer Stelle noch deutlicher: „Ich aber setze überall und durchweg nichts anderes, als wir in unserem Bewußtsein zugestehen... und erschöpfe darin mit einem Schlage die ganze Summe der Dinge ... Ausdehnung, Materie und Bewegung sind daher bloße Erscheinungen, die ihre rationale Begründung im Begriffe der Kraft finden; sie sind so wenig Dinge wie das Bild im Spiegel oder der Regenbogen." Das wahre und einzige Merkmal der Realität der Erscheinungen, das wir verlangen können, ist das, „daß sie untereinander wie mit den ewigen Wahrheiten übereinstimmen". Bewußtsein heißt „Ausdruck der Vielheit in der Einheit" und bezeichnet somit das Grundproblem des Leibnizschen Denkens. Das Ich ist nicht bloß die Verbindungsklammer aller meiner verschiedenen Bewußtseinszustände, sondern auch das beharrende Gesetz in der stetigen Erzeugung der Reihe seiner Erscheinungen. Im Begriffe meines Selbst sind alle die Gedanken des Seins und der Wahrheit, des Einfachen und Zusammengesetzten usw. beschlossen. In diesem Sinne setzt er dem Lockeschen Empirismus mit seinem: *Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu* den charakteristischen Zusatz entgegen: *nisi intellectus ipse.*

6. *Die Vernunft- und die tatsächlichen Wahrheiten.* Die Einheit des Bewußtseins erst erzeugt auch die Einheit des Gegenstandes. Gäbe es kein Ich, so gäbe es auch keine „realen" Einheiten; alles an den Körpern wäre dann nur ein „Phantasma". So aber ist die Materie zwar — keine Substanz, aber „eine wohlfundierte Erscheinung, die kein Hirngespinst ist, wenn man auch auf sie die ideellen Gesetze der Arithmetik, Geometrie und Dynamik anwendet". Die Menschen folgen allerdings bei dreiviertel ihrer Handlungen, blind wie Tiere, der Erfahrung; sie erwarten z. B. den morgigen Tag bloß gewohnheitsmäßig, denn sie halten sich an die bloß zufälligen oder tatsächlichen Wahrheiten. Der Astronom dagegen sieht den kommenden Tag aus wissenschaftlichen Gründen voraus; er vertraut nur den notwendigen oder ewigen Wahrheiten, „nur denen der Logik, der Zahlenlehre, der Geometrie", die aus

der sinnlichen Erfahrung nicht eingesehen werden können. Die Sinne stellen stets nur einzelnes dar, können aber aus sich selbst heraus nie zu so allgemeinen und notwendigen Ideen wie: Substanz, Identität, Notwendigkeit, das Gute, das Wahre, Gott, gelangen. Die Induktion kann wohl zeigen, daß etwas ist, aber nicht, daß es stets und notwendig so ist; sie führt daher bloß zu tatsächlichen Wahrheiten *(vérités de fait)*, nicht zu Vernunftwahrheiten *(vérités de raison)*. Soll Wissenschaft entstehen, so müssen erstere auf die letzteren zurückgeführt werden. Denn, wenn alles Wirkliche von einer höchsten Intelligenz geordnet ist, so müssen auch die „zufälligen" Tatsachen der zeitlichen Erfahrung als logisch notwendig begriffen werden können. Und das geschieht durch den schon oben berührten Gedanken, daß in allem Sein ein Werden steckt, daß ein Ding ist, indem es sich in dem Nacheinander seiner verschiedenen Bestimmungen entfaltet. Daher sind auch alle wahrhaften Definitionen — ein schon von Hobbes und Spinoza vorbereiteter Gedanke — kausaler (genetischer) Art. Diese Definitionen treten denn auch bei Leibniz später als gleichwertiges Fundament der Mathematik zu dem Satze der Identität (s. oben) hinzu, ja die identischen Sätze werden an einer anderen Stelle — mit Recht — als bloße Hilfs- und Verbindungsmittel der Definitionen betrachtet. Die Realdefinition des Kreises, ja seine Möglichkeit überhaupt ergibt sich erst aus der Konstruktionsregel, durch die er entsteht. So erweist sich schließlich das gesamte Universum als getragen von einem Inbegriff notwendiger und allgemeiner Vernunftsätze. Nur in diesem Sinne ist die Erkenntnis Gottes zugleich das Prinzip aller Wissenschaft, und sein Geist — wie Leibniz unter Berufung auf Platos Phädo gegen Descartes und Spinoza bemerkt — der „Quell aller Dinge". Wahrhaft unbedingt ist nicht der göttliche Wille — die ewigen Wahrheiten sind unabhängig von ihm —, sondern der göttliche Verstand, d. h. eben der Inbegriff der ewigen Wahrheiten, die wir mit unserem Geist zu erfassen vermögen, und die an die logisch-mathematischen Gesetze gebunden sind.

7. *Mechanismus und Teleologie. Das Reich der Natur und das Reich der Gnade.* Aber die mathematisch-mechanischen Gesetze füllen, wie wir bereits sahen, das Wesen der Natur oder sagen wir genauer das Gebiet der Naturwissenschaft nicht aus. Schon im Kraftbegriff und noch mehr in denen der Entwicklung und des Organismus ist ein

anderer Gedanke latent: der des Zweckes. Ja, Leibniz sieht ihn schon in den obersten Gesetzen der Bewegung wirksam. „Nun ist es überraschend", schreibt er in den *Vernunftprinzipien der Natur und der Gnade* (1714), „daß man durch die alleinige Betrachtung der wirkenden Ursachen oder der Materie nicht von den Bewegungsgesetzen Rechenschaft geben kann, die man in unseren Tagen entdeckt hat, und die ich zum Teil selbst gefunden habe. Man muß vielmehr, wie ich erkannt habe, hier zu den Zweckursachen seine Zuflucht nehmen, da diese Gesetze nicht von dem Prinzip der Notwendigkeit, wie die logischen, arithmetischen und geometrischen Wahrheiten, sondern von dem Prinzip der Angemessenheit, d. h. von der durch die Weisheit getroffenen Wahl abhängen." Allerdings soll damit die mechanische Erklärung in keiner Weise entwurzelt werden. Nur in der mechanischen Ordnung der Dinge betätigt sich die göttliche Weisheit oder tätige Kraft. Leibniz bekennt sich ausdrücklich als Gegner der Vitalisten seiner Zeit (z. B. H. Mores), „die für die Deutung der Erscheinungen selbst irgendeine ursprüngliche Lebenskraft oder ein hylarchisches Prinzip in Anspruch nehmen. Als ließen sich nicht alle Naturvorgänge mechanisch erklären ..!" Und der Weg der mechanischen Erklärung gilt ihm zwar, „wenn man zu den speziellen Fragen vordringt, als ziemlich schwierig", aber doch „in der Tat tiefer und gewissermaßen unmittelbarer und a priori": während der teleologische leichter ist, indes häufig schneller zu wichtigen und nützlichen Wahrheiten führt, die man auf dem anderen, „mehr physischen" Wege lange Zeit hätte suchen müssen; wofür Leibniz Beispiele aus der Anatomie und Optik anführt. Er selbst z. B. hatte in einer Abhandlung in den *Acta Eruditorum* (1682) aus der teleologischen Annahme, daß der Lichtstrahl stets den einfachsten und leichtesten Weg wähle, mechanische Gesetze der Reflexion und Lichtbrechung gewonnen und sie sodann durch das Experiment bestätigt. Beide Betrachtungsweisen können und müssen vereinigt werden. Es gibt keine Weltseele, sondern eine „Maschine der Dinge", aber diese ist von dem Schöpfer mit so unendlicher Weisheit eingerichtet worden, daß sie sich nach den ihr von ihm ein und für allemal eingepflanzten Gesetzen von selbst weiter entwickelt. Damit tritt unser Philosoph sowohl den Okkasionalisten (§ 4) wie der (spinozistischen) Substanzlehre entgegen, „welche Lehre schlimmster Art neuerdings ein allerdings scharfsinniger, aber irreligiöser

Schriftsteller in die Welt gesetzt hat". Leibniz dagegen will durch seine Verbindung von Mechanismus und Zweckhaftigkeit, nach der es nichts Totes, nichts Unfruchtbares, nichts Unnützes im Weltall gibt, „Religion mit Vernunft in Einklang bringen" und so die „rechtschaffenen Seelen" beruhigen, „welche die mechanische oder Korpuskular-Philosophie fürchten, als ob sie uns von Gott und den unkörperlichen Substanzen entfernen könnte, während sie im Gegenteil, mit den erforderlichen Berichtigungen und bei richtiger Auffassung des Ganzen, uns darauf hinführen muß". Vielmehr ist „allgemein daran festzuhalten, daß sich alle Vorgänge auf doppelte Weise erklären lassen: durch das Reich der Kraft (Natur) oder die wirkenden Ursachen und durch das Reich der Weisheit (Gnade) oder die Zweckursachen", und daß „sich diese beiden Reiche überall durchdringen, ohne daß doch ihre Gesetze sich jemals vermengen und stören".

8. *Die methodische Begründung der Geisteswissenschaften.* Leibniz' Erkenntnisdrang hat ihn nicht ruhen lassen, bis er auch zu den Prinzipien der Geisteswissenschaften vorgedrungen war. Seine Unterscheidung des Reiches der Natur und des Reiches der Gnade oder der Zwecke führt von selbst zu einer Begründung der Ethik. Hat er nun eine solche auch nicht in zusammenhängender Form und spezieller Untersuchung vollzogen, sind auch die rein ethischen vielfach von eudämonistischen und religiös-theologischen Begleitgedanken verdeckt, so läßt sich doch aus seinen zerstreuten Bemerkungen über dieses Thema ein fester methodischer Kern herausschälen. Auch das Ideal der Gerechtigkeit wird von demselben methodischen Grundgesetz beherrscht wie die ewigen Wahrheiten der Mathematik und Mechanik. Es ist ebensowenig abhängig von der Tatsache, ob sie und von wem sie ausgeübt wird, wie die Wahrheiten der Zahlenverhältnisse von den gezählten Dingen oder den zählenden Personen abhängen. Und ebensowenig, wie dort die notwendigen Wahrheiten der Wissenschaften von der freien Willkür Gottes abhingen, so hier die Ideen des Guten und Gerechten. Dasselbe „universelle Recht" gilt für Gott und die Menschen. Das Licht der ewigen Vernunft würde uns die Tugend lehren, auch wenn keine Offenbarung da wäre. Ja, einmal heißt es sogar in einem rechtsphilosophischen Gedankenbruchstück: Die Religion ist für den Weisen identisch mit der Sittlichkeit und dem Streben nach ihr; nur für denjenigen, der zur wahren Weisheit noch nicht

gelangt ist, vermag sie etwas zur Sittlichkeit hinzuzufügen. So sind wenigstens die Grundlinien einer selbständigen Ethik vorhanden, die freilich hinter den Zielgedanken der Glückseligkeit und Vollkommenheit stark zurücktreten. — Noch stärker sind Leibnizens geschichtsphilosophische Ideen von seiner religiösen Auffassung (s. § 14 unter *Theodicee*) diktiert, wonach die beständige Vervollkommnung nicht bloß des einzelnen, sondern auch des gesamten Menschengeschlechtes im Plane der Vorsehung liegt. — Selbständiger ist seine Rechts- und Gesellschaftsphilosophie. Mit Grotius und gegen Hobbes tritt er lebhaft für die Idee des natürlichen Rechtes gegenüber den positiven Satzungen ein. Auch die Wissenschaft vom Recht beruht nicht auf der Erfahrung; der Begriff des Rechtes würde bleiben, selbst wenn es keine Gesetze auf Erden gäbe. Wir erzeugen ihn aus unserer Vernunft. Und ebenso den Begriff der Gottheit. Der Gottesbegriff bedeutet für Leibniz nicht bloß Quell und Ideal des reinen Erkennens, sondern auch der höchsten Sittlichkeit; und endlich noch ein Drittes: den Gedanken der Vermittlung zwischen den beiden Reichen der Natur und der „Gnade", d. i. der Sittlichkeit. Der Glaube an Gott bedeutet zugleich den Glauben an die Möglichkeit einer fortschreitenden Verwirklichung des Sittlichen in Natur und Geschichte der Menschheit (Näheres s. bei *Görland* a. a. O.).

Auch eine selbständige Ästhetik schließlich hat Leibniz zwar noch nicht geschaffen, aber doch vorbereitet. Er trennt an verschiedenen Stellen das ästhetische Empfinden von der Verstandeserkenntnis ab. Es beruht nicht gleich dieser auf den deutlichen, sondern auf den „verworrenen" Vorstellungen (s. oben unter 2.). Unser Wohlgefallen am Schönen hängt nicht von unserem Verstand, sondern von unserem „Gemüte" ab und äußert sich in einer reinen, interesselosen „Kontemplation", sowie in einem nicht weiter erklärbaren Sympathiegefühl. Als objektives Merkmal aber dient der Begriff der Ordnung. „Wenn nun die Seele in ihr selbst" — es war die Rede von dem Rhythmus der Musik — „eine große Zusammenstimmung, Ordnung, Freiheit, Kraft oder Vollkommenheit fühlet und folglich daran Lust empfindet, so verursachet solches eine Freude." Und damit in unmittelbarem Zusammenhang wird auch die ästhetische Harmonie auf das große Grundprinzip, das wir in Leibniz' Philosophieren von Anfang an wirksam sahen, zurückgeführt: auf das „Viele aus Einem und in Einem" (*Von der Weisheit, Hauptschriften*

II, S. 492f.). So finden auch die ästhetischen Ideen unseres Philosophen ihren Abschluß in dem letzten Grundgedanken des ganzen Systems: dem Gedanken der universalen Harmonie.

Wir haben im vorigen die methodischen Grundlagen der Leibnizschen Philosophie in kurzem Überblick zu skizzieren versucht. Nicht immer treten sie in der Ausführung seines Systems, das wir nun kennen lernen werden, gleich rein und klar hervor. Wie die sittlichen Leitgedanken das theologische, so haben die erkenntniskritisch-wissenschaftlichen das metaphysische Gewand vielfach noch nicht abgestreift. Vorausgeschickt werden aber mußte diese Darstellung der wissenschaftlichen Grundlagen und methodischen Leitmotive, weil nur so die Einheitlichkeit, Wissenschaftlichkeit und Größe sich verstehen läßt, die — trotz aller Schwächen, Unausgeglichenheiten und Akkomodationen im einzelnen — der Philosophie Leibnizens innewohnt.

## § 14. Leibniz' Philosophie: B. Das System.

Die Hauptstücke des Leibnizschen Systems sind: 1. Die Lehre von der Substanz als Kraft (Dynamik). 2. Die Monadenlehre. 3. Die prästabilierte Harmonie. 4. Die Theodicee. Zum Schlusse werden einige ethische, rechtsphilosophische und ästhetische Gedanken folgen.

1. *Die Substanz als Kraft (Dynamik).* In dem längeren Aufsatze des *Journal des Savants* von 1695, in dem Leibniz zum erstenmal sein *Neues System der Natur* in die Öffentlichkeit brachte, gibt er Auskunft über seinen bisherigen philosophischen Entwicklungsgang: Er sei schon tief in die Scholastik eingedrungen gewesen, als ihn die Mathematik und die Begründer der neueren Mechanik durch „ihre schöne Art, die Natur auf mechanische Weise zu erklären" entzückt und von dem Joche des Aristoteles und den substantiellen Formen befreit hätten. Er sei dann „bereits in früher Jugend" zunächst auf die Atome und das Leere verfallen, habe sich aber „nach vielem Nachdenken" davon überzeugt, daß die „Prinzipien wahrer Einheit" im Stoffe allein nicht zu finden seien, und deshalb seine Zuflucht zu einem „formalen" Atome genommen, da nur ein solches mit wahrer Einheit begabt sein könne. So habe er allerdings die berüchtigten „substantiellen

Formen" wieder ins Leben gerufen, aber in einem neuen Sinne, demjenigen nämlich „ursprünglicher Kräfte". Zur Reife gelangten diese Ansichten in ihm um die Mitte der achtziger Jahre; denn 1697 schreibt er in einem Briefe: „Ich habe meine Anschauungen den neuen Kenntnissen gemäß, die ich erwarb, geändert und wieder geändert, und erst vor ungefähr zwölf Jahren fühlte ich mich befriedigt". Anfang 1686 sandte er denn auch an Arnauld einen *Petit discours de métaphysique,* in dem der Kern seines späteren Systems bereits enthalten ist.

Als metaphysische Grundfrage aber gilt auch ihm, wie Descartes und Spinoza, das Problem der Substanz. Von Spinoza, dem er sich stets von allen Philosophen am ablehnendsten gegenüberstellt (offenbar wegen seines „Atheismus"), redet er an dieser Stelle nicht; um so nachdrücklicher von Descartes, dessen *Regulae* er zu Paris im Manuskript kennen gelernt und sich abgeschrieben, und der ihn sein ganzes Leben hindurch, in Übereinstimmung wie Gegensatz, nachhaltig beeinflußt hat. Descartes habe zwar „manches Vortreffliche vorgebracht, insbesondere den Geist vom Sinnlichen abgelenkt", aber er habe den Fehler gemacht, den Substanzbegriff für konstituiert zu halten durch die bloße Ausdehnung. Leibniz sah demgegenüber richtig, daß der physische Gegenstand mehr enthält als der bloß mathematische, daß zu der Extension das unausgedehnte Intensive hinzukommen muß. Dieser Gedanke führt ihn zu der Aufstellung des Kraftbegriffs und einer neuen „besonderen Wissenschaft": der Dynamik. Die Kraft ist „der gegenwärtige Zustand der Bewegung selbst, sofern er zu einem folgenden strebt oder einen folgenden im voraus involviert". So hängt er sowohl mit der mathematischen Analysis des Unendlichen als mit dem Kontinuitätsgesetz zusammen.

Es gibt keine Substanz ohne Kraftäußerung. Jede Substanz ist tätig, und alles Tätige (Wirkende) heißt Substanz. Was nicht wirkt (agit), existiert auch nicht. Es gibt nichts ausschließlich Materielles, sondern jede Größe (Masse) ist „un être capable d'action", ein „der Wirksamkeit fähiges Wesen". Alle Materie ist mit dieser Kraft erfüllt, durch welche die Dinge erst wahrhaft zu Dingen werden. So ist auch das, was in allem Wechsel erhalten bleibt, nicht sowohl die Quantität der Bewegung als vielmehr die bewegende Kraft, denn diese ist der letzte Grund der Bewegung. Seinen neuen Kraftbegriff will Leibniz ausdrücklich von der „tätigen Macht" der

Scholastiker unterschieden wissen, die erst eines Ansporns von außen bedarf, um in Wirksamkeit zu treten. Und wenn er zur Kennzeichnung desselben verschiedentlich auch aristotelische Ausdrücke, wie: Entelechie, Form, zweite Materie, gebraucht, so ist doch tatsächlich dieser „metaphysische Begriff“ dem „Gesetz“ nahe verwandt. Voraussetzung seiner Anwendung ist der gesetzmäßige Zusammenhang der Natur. Der Satz von der Erhaltung der Kraftsumme wird ein Naturgesetz, ja die „Grundlage der Naturgesetze“ genannt und schließt jeden willkürlichen Eingriff übernatürlicher Faktoren aus. Die gesamte im Universum enthaltene Kraftmenge nennt Leibniz die „unbedingte“ Kraft und teilt sie in die richtunggebende und die bezügliche oder Druckkraft.

2. *Die Monadenlehre.* Der Kraftträger sind viele. Aber nur Einzelwesen (Individuen) können tätig sein. Diese nennt Leibniz seit 1697 mit einem, wahrscheinlich von Giordano Bruno entlehnten, aber von ihm selbst mit einem ganz neuen Sinn versehenen Ausdruck „Monaden“. Als Monade (*μονάς, -άδος*) d. i. Einheit, wird von unserem Philosophen jede einfache, d. i. nicht mehr weiter teilbare Substanz bezeichnet, während er unter Substanz, wie wir schon wissen, ein „Wesen“ versteht, welches die Fähigkeit zu handeln (wirken) besitzt. Die zusammengesetzten Substanzen oder Körper sind Vielheiten; die Lebenskräfte, die Seelen und Geister dagegen Einheiten. Die Monaden sind daher die „wahrhaften Atome der Natur“, die „Elemente der Dinge“. Es gibt nicht etwa eine einzige Substanz, wie Spinoza es mit „kläglichen oder unverständlichen“ Beweisen zu begründen versucht hat, sondern unzählige. Es muß überall Monaden geben, die ganze Natur voller Leben sein. Weil ohne Teile, können sie auf natürliche Weise weder entstehen noch zerstört werden, sondern sie dauern so lange, als das von Gott geschaffene Universum. Ohne Gestalt und Ausdehnung, unterscheiden sie sich voneinander nur durch ihre inneren Eigenschaften, nämlich ihre Vorstellungen, d. i. die im Einfachen enthaltenen „Darstellungen“ des Zusammengesetzten, und ihr Begehren, von einer Vorstellung zur anderen überzugehen, was das Prinzip der Veränderung bildet. Denn jede Monade verändert sich immerfort, und zwar kraft dieses „inneren Prinzips“ der Vorstellungen und des Begehrungstriebes, eines Prinzips, das sich aus mechanischen Gründen nicht erklären läßt. Jede Monade ist ferner der anderen gegenüber vollkommen selbständig, sie

hat keine „Fenster“, durch die etwas in sie hinein oder von ihr ausgehen könnte. Es gibt nicht zwei völlig gleiche Substanzen in der Natur, z. B. keine zwei gänzlich gleiche Blätter oder Wassertropfen. Nur zwei völlig unterscheidbare Dinge aber wären identisch *(Principium identitatis indiscernibilium)*. Jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des Universums, wohl geregelt wie dieses, zugleich aber auch selbst vorstellende Kraft. Ihr Unterschied besteht in dem verschiedenen Grade von „Klarheit und Deutlichkeit“, mit der sie das Universum widerspiegeln (représentent). So viel Monaden, so viele verschiedene Universa. Es existiert eine ungeheure Stufenreihe von Monaden, von der niedersten, „die mit dem bloßen Namen Monade zufrieden ist“, über die sinnbegabte Seele (anima) und den vernunftbegabten Geist (mens) hinauf bis zu der „primitiven“, der ultima ratio rerum, Gott. Die „reinen“ oder „einfachen“ Monaden leben in einer Art Schlaf- oder Betäubungszustand, während die Seelenmonaden schon ein deutlicheres, mit Erinnerung verbundenes Vorstellen besitzen, wie es den Tieren zukommt. Dabei wird die Seelenmonade als eine Zentralmonade aufgefaßt, die von einer unendlichen Anzahl anderer Monaden, als ihrem Körper, umgeben ist, deren Erregungen gemäß sie „wie in einer Art von Mittelpunkt die Außendinge vorstellt“, ihren eigenen Körper am deutlichsten, das übrige Universum mit geringerer Deutlichkeit. Wird sie ihrer selbst bewußt, so erhebt sie sich zum Geiste oder zur vernünftigen Seele, die nur dem Menschen zukommt und durch die Wissenschaften (durch Wiegen, Messen, Zählen) in ihrem Bereiche und in ihrer kleinen Welt das nachahmt, was Gott in der großen schafft. Eine deutliche Kenntnis von allem, was da ist, hat nur Gott, die höchste Monade, denn er ist die Quelle von allem.

Die Monade ist — das wird der aufmerksame Leser bereits gemerkt haben — nichts anderes als das Individuum, vom einfachsten Organismus bis hinauf zur Gottheit, das in seinen Vorstellungen und in seinem Streben die Welt je nach seiner spezifischen Art widerspiegelt. Von der „Seele“ unterscheidet sich denn auch die „Monade“ überhaupt nur dadurch, daß jene Selbstbewußtsein besitzt, diese nicht (vgl. § 19 der *Monadologie*). Und da die Monade im Gegensatz zur Materie den rein geistig gedachten Vorstellungsträger bezeichnet, so fallen für sie die räumlichen Beziehungen weg, die für die Körperwelt Geltung haben. Auffallend ist allerdings, daß auch die Körper einmal als

„Aggregate von Monaden" bezeichnet werden. Allein, wenn man dem sonst so verständigen Leibniz nicht ganz phantastische und widersinnige Spekulationen zutrauen will, so kann das doch nur bedeuten, daß die Materie im letzten Grunde ein unendlich differenziertes Ganze organisierter Körper ist, worin auch die kleinsten Stoffteile noch Träger eines selbständigen Eigenlebens sein können. Jedenfalls hat der Philosoph in seiner reifen Zeit, nach ausdrücklichem eigenen Bekenntnis, der Seele jede räumliche Ausdehnung in bestimmtester Weise abgesprochen. Einheit oder Mehrheit, auf den Begriff der Seele angewandt, ist nur in ihrer „ursprünglichen Kraft und Wirksamkeit" zu suchen. Ein Zusammenhang von Seeleneinheiten oder Monaden kann also nur bedeuten, daß die Erscheinungen der einen auch Vorstellungsinhalte der anderen sind.

Leibniz' Monadenlehre spielt denn auch stark in seine psychologischen Erörterungen hinein. Wenn er in den *Nouveaux essais* gegen Locke behauptet, daß die ewigen Wahrheiten unserem Geiste angeborene Vorstellungen seien, so soll das nach ihm nur besagen, daß sie nicht von außen in die vorstellende Seelenmonade hineindringen können. Sie entwickeln sich vielmehr aus den „verworrenen" Sinnesempfindungen, welche ihre spätere Entwicklung schon keimhaft in sich tragen. In den Wahrnehmungen schlummert bereits der Gedanke. Die *petites perceptions* oder unbewußten Vorstellungen der schlafenden Monade verwandeln sich in die bewußten und deutlichen *apperceptions* (ein Begriff, der dann bei Kant zu besonderer Bedeutung gelangt) des Selbstbewußtseins, das ihnen schon ursprünglich zugrunde lag. Auch die Tiere haben (gegen Descartes) eine Seele, ja, indem die Monadologie die vorstellende Kraft, also das Bewußtsein (wenn auch in verschiedenen Graden, als schlummerndes, träumendes, wachendes) sämtlichen Monaden zuerkennt, verliert dasselbe seinen spezifisch menschlichen oder auch nur tierischen Charakter. Im traumlosen Schlafe unterscheidet sich die Seele nicht von einer „einfachen Monade". Auch der Tod ist nur eine (vorübergehende) Art solcher Betäubung. Auch für sie gilt das Gesetz der Stetigkeit: natura non facit saltum. Jede einzelne Monade befindet sich in fortwährender Entwicklung, alle Körper in einem beständigen Fließen, es treten fortwährend Teile hinzu und aus. Geburt und Tod sind im Grunde nur Namen; es gibt weder völlige Vernichtung noch Neuerzeugung,

sondern nur Umwandlung. Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger: „man könnte das Kommende im Vergangenen lesen, und das Entfernte ist im Nahen abgespiegelt."

„Die Körper handeln nach den Gesetzen der bewirkenden Ursachen oder Bewegungen, die Seelen nach den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehrungstriebe, Zwecke und Mittel." Wie beide trotzdem übereinstimmen, lehrt das von Leibniz stets mit Stolz als seine Entdeckung angeführte

3. *System der Prästabilierten Harmonie.* Zu dieser „neuen Hypothese" brachte ihn, wie er selbst 1696 schreibt, „die große Frage der Verbindung zwischen Seele und Körper". In ihrer Erläuterung nimmt er das von den Okkasionalisten gebrauchte Gleichnis von den beiden gleichgestellten Uhren wieder auf. Nicht Einwirkung der einen auf die andere (nach der „gewöhnlichen" Philosophie), nicht beständige Einhilfe des Schöpfers (nach dem Okkasionalismus), sondern von Anbeginn der Welt an so vollkommene Bildung und so genaue Regulierung, daß jede von beiden Substanzen, „indem sie nur ihren eigenen Gesetzen folgt, die sie gleichzeitig mit ihrem Dasein empfangen hat, dennoch mit der anderen zusammenstimmt, ganz als ob eine wechselseitige Einwirkung zwischen ihnen bestände, oder als ob Gott neben seiner allgemeinen Mitwirkung auch immer noch im besonderen Hand dabei anlegte." Die Selbständigkeit beider Substanzen und Prinzipien bleibt dabei gewahrt: „In den Seelen vollzieht sich alles, als ob es keine Körper, in den Körpern, als ob es keine Seelen gäbe." Es kommt jedoch keins von beiden jemals abgesondert von dem anderen vor, abgesehen von Gott, der allein über allem Stoffe steht; von den erschaffenen Dingen kann sich keins von der allgemeinen Verknüpfung loslösen, ein Deserteur der allgemeinen Ordnung sein. Aber nicht bloß Körper und Seele, sondern alle Substanzen (Monaden) stehen in dieser Harmonie miteinander, die von dem Urheber aller Dinge vorherbestimmt, „prästabiliert" ist. Jeder Körper empfindet die Nachwirkung alles dessen, was im Universum vor sich geht, so daß jemand, der alles sieht, in jedem einzelnen lesen könnte, was im gesamten Universum geschieht und sogar, was geschehen ist oder geschehen wird. Dieselbe Harmonie, die zwischen den Wahrnehmungen der Monade und den Bewegungen des Körpers besteht, herrscht auch im großen zwischen dem Systeme (Reiche)

der bewirkenden Ursachen und der Endzwecke. Damit wird aber eine zweite, noch erhabenere Harmonie vorbereitet. Da nämlich die vernünftigen Seelen oder Geister Abbilder der Gottheit („jeder Geist in seinem Bereiche gleichsam eine kleine Gottheit", *Monadol.* 83) sind, deren Werk, das Universum, sie zu erkennen vermögen, zu der sie sich wie der Untertan zum Fürsten, das Kind zum Vater verhalten, so existiert innerhalb der „natürlichen", als eine Art Gottesstaat, eine „moralische" Welt. Und, „wie wir oben eine vollkommene Harmonie zwischen zwei natürlichen Reichen, dem der bewirkenden und dem der Zweckursachen, festgestellt haben, so müssen wir hier noch eine zweite Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen Reiche der Gnade hervorheben, d. h. zwischen Gott, dem Erbauer der Maschine des Universums, und Gott, dem Monarchen des göttlichen Staates der Geister". Die „Wege der Natur" sind dazu da, die göttlichen Endzwecke zu erfüllen, „Gott der Baumeister" tut „Gott dem Gesetzgeber" durch die „mechanische Einrichtung der Dinge" in allem Genüge. Vermöchten wir die Ordnung des Universums hinlänglich zu begreifen, so würden wir finden, daß sie „alle Wünsche der Weisesten übertrifft und unmöglich besser gemacht werden kann". Damit sind wir bei dem Gedanken der

4. *Theodicee* angelangt. Auf den Gottesbegriff führt Leibniz' System von den verschiedensten Seiten zurück. Wir fanden Gott als die Ursubstanz oder „Ureinheit" aller Kräfte, als die oberste Monade, als den Quell alles Erkennens und alles Seins, und schließlich als obersten Baumeister der Natur und obersten Gesetzgeber des moralischen Reiches der Zwecke. Als der letzte Grund der Dinge muß er alle Vollkommenheiten, die sich in den aus ihm abgeleiteten Substanzen, seinen Ausflüssen, finden, im höchsten Maße in sich schließen. Er ist also allmächtig und allwissend, allgerecht und allgütig. Aus dieser seiner höchsten Vollkommenheit folgt weiter, daß er bei Erschaffung der Welt „den bestmöglichen Plan gewählt hat, in welchem sich die größte Mannigfaltigkeit mit der größten Ordnung vereint, Ort, Raum und Zeit am besten ausgenutzt, die größte Wirkung auf den einfachsten Wegen hervorgebracht und bei den Geschöpfen die meiste Macht, das meiste Wissen, das meiste Glück und die meiste Güte findet, welche das Universum fassen konnte". So wird das ganze Weltall eine Theodicee, d. i. eine Rechtfertigung Gottes. Dies der Grundgedanke des gleich-

namigen Werkes, das Leibniz auf die Bitte seiner königlichen Schülerin Sophie Charlotte schrieb, um den Behauptungen des übrigens von ihm hochgeschätzten Skeptikers Bayle (§ 23) entgegenzutreten, der mit großer Schärfe auf die in der Welt vorhandenen moralischen und physischen Übel hingewiesen hatte. Aus dem weit ausgesponnenen, wenig philosophischen Werke brauchen wir nach allem Vorausgegangenen nur weniges anzuführen. Gegenüber dem Zwiespalt von Glauben und Vernunft, den Bayle hervorgehoben, behauptet Leibniz die Übereinstimmung beider. Der Satz des Widerspruchs läßt zwar keine widervernünftigen, wohl aber übervernünftige Wahrheiten zu, und das Prinzip des zureichenden Grundes weist über sich selbst hinaus, auf das teleologische Prinzip einer Vorsehung, eines absoluten Wesens, das seine eigene Ursache ist. Die Übel in der Welt, die selbst Leibniz' Optimismus nicht leugnen kann, haften teils als Unvollkommenheit und Beschränktheit von Natur allem Endlichen an (metaphysisches Übel), teils dienen sie als Leiden (physisches Übel) höheren Zwecken der Vorsehung, z. B. der göttlichen Erziehung des Menschen, teils endlich sind sie als Sünde (moralisches Übel) von Gott zugelassen, um ihren Gegensatz, das Gute, hervorzurufen und uns vor Abstumpfung zu bewahren. Übrigens muß man, um auch erfahrungsmäßig die bestehende Welt als die bestmögliche (daher die Bezeichnung des Optimismus für Leibniz' religiös-ethische Weltanschauung) zu erkennen, den Blick nicht an einzelnen Flecken haften lassen, sondern auf das Ganze richten, von dem wir ja nur einen Teil, vielleicht den mit den meisten Übeln behafteten, kennen.

5. *Ethische, rechtsphilosophische und ästhetische Gedanken.* Die Ethik, die Leibniz nicht im Zusammenhange behandelt hat, ist bei ihm meist mit religiösen Gesichtspunkten durchsetzt. Die Liebe zu Gott dem Allgütigen muß uns die größte Lust gewähren, deren wir überhaupt fähig sind, einen Vorgeschmack der künftigen Seligkeit. Sie verleiht uns zudem, durch das unbedingte Vertrauen auf die Güte des Schöpfers, eine Seelenruhe, die von der gewaltsamen Selbstbeherrschung der Stoiker sehr verschieden ist. Da, wo sein sittliches Denken sich nicht von solchen religiösen Gesichtspunkten beherrscht zeigt, beruft sich Leibniz auf den natürlichen sittlichen Instinkt; als Ziel gilt ihm die wahre, dauernde Glückseligkeit, die mit dem Gefühl des beständigen Fortschreitens verbunden ist, also das Streben nach Vollkommenheit, der eigenen

und derjenigen anderer. Denn **lieben** heißt sich an fremdem Glücke freuen. Die Vollkommenheit aber „erzeiget sich", wie er in einer seiner wenigen deutsch geschriebenen Abhandlungen *(Von der Glückseligkeit)* sagt, „in der Kraft zu wirken"; und je größer die Kraft, desto mehr zeigt sich dabei „die Einheit in der Vielheit", womit wir wieder bei seinen tiefsten metaphysischen Prinzipien angekommen sind.

Leibniz' Rechtsphilosophie unterscheidet drei Stufen des natürlichen Rechtes. Die 1. niederste ist das „strenge Recht" (ius strictum), das nur auf die Erhaltung des Friedens in der Gesellschaft geht (Verletze niemanden!); höher steht 2. die Gerechtigkeit (aequitas, iustitia distributiva) mit ihrem Wahlspruch: Jedem das Seine; am höchsten 3. die Rechtschaffenheit oder Frömmigkeit, die sich die eigene Vollkommenheit und die Wohlfahrt aller durch geistige Aufklärung und Tätigkeit zum Ziele setzt. Das wahrhaft Gute ist das Gemeinnützige. Mit seiner eigenen Harmonie und Menschenliebe trägt jeder seinen Teil zu der großen Weltharmonie bei.

Auf die Vorstellung der Harmonie und Vollkommenheit der Dinge endlich führt unser Philosoph an den wenigen Stellen, wo er sich über ästhetische Probleme geäußert hat, auch das Schönheitsgefühl zurück. Es gehört zur sinnlichen Erkenntnis. Aber gerade damit wurde für das Gebiet der Kunst eine besondere, ihr eigentümliche, von der Verstandeserkenntnis verschiedene Vorstellungsweise in Anspruch genommen, die auch ihrerseits die „Einheit in der Vielheit" sucht (vgl. S. 74) und, selbst mit dem Instinkt verwandt, Erkenntnis und Moral miteinander verbindet. Leibniz selbst hatte noch keine großen Vorbilder künstlerischen Schaffens, mindestens in der Dichtkunst. Er preist als Meister derselben noch — Martin Opitz. Allein es war doch kein Zufall, daß der Kampf der Schweizer für die Selbständigkeit der dichterischen Empfindung philosophisch an Leibniz anknüpft und daß ein Leibnizianer (Baumgarten) die erste „Ästhetik" verfaßt hat.

So hat Leibniz, einer der vielseitigsten Menschen, die je gelebt haben, auf den mannigfaltigsten Gebieten Fundamente gelegt und Anregungen gegeben. Auch heute berufen sich sowohl die Erkenntniskritiker von der Farbe Cohens und Natorps (Cassirer) wie anderseits die Energetiker und Neuvitalisten wieder auf ihn. Gerade dasjenige freilich, was seinem Philosophieren den größten und

dauerndsten Wert verleiht, seine systematische Arbeit an den Grundbegriffen der Mathematik und Naturwissenschaft und sein Versuch eines kritischen Systems der Erkenntnis, hat auf die Zeitgenossen wenig gewirkt: einerseits weil seine wichtigste erkenntnistheoretische Schrift erst ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode bekannt wurde, anderseits, weil dieser Teil seiner Arbeit weniger an der Oberfläche lag. Auf seine Zeit hat er weit mehr durch seine allgemeinen Tendenzen, insbesondere sein Streben, Vernunft und Offenbarungsglauben zu versöhnen, Einfluß geübt; durch sie ist er der Vater der deutschen Aufklärung geworden. Ehe wir indessen deren Verlauf, zunächst an Christian Wolff und anderen Schülern von Leibniz, weiter verfolgen, wollen wir sehen, wie sich inzwischen die Entwicklung der Aufklärung in anderer Form und auf anderen philosophischen Grundlagen in England und Frankreich vollzog.

---

Zweite Periode.

# Die Philosophie der Aufklärung.

Wie im Altertum, so folgt auch in der Neuzeit auf eine wesentlich kosmologisch-metaphysische eine vorwiegend anthropologische Periode der Philosophie: dort die Sophistik, hier die Aufklärung. Und auch darin ähneln sich beide Zeitalter, daß die großen von der ersten Periode, in der Neuzeit allerdings ungleich stärker, in Angriff genommenen Erkenntnisfragen in der zweiten zugunsten populärer Probleme zurücktreten, um erst in den durch beide vorbereiteten Systemen Platos bezw. Kants ihre klassische Lösung zu erhalten. Dagegen verflechten sich in den beiden mittleren Perioden (Sophistik — Aufklärung) die philosophischen besonders stark mit den allgemeinen Bildungs- und Kulturfragen, mit den literarischen, sozialen und politischen Interessen. Die fast ein Jahrhundert[1]) andauernde Bewegung, die man als die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts zu bezeichnen gewohnt ist, nimmt ihren Anfang in England, wo der Sturz der Stuarts und die „glorreiche" Revolution des Jahres 1688 die Bahn für eine mächtige Entfaltung der geistigen und materiellen Interessen frei machte. Sie verpflanzt sich von da nach Frankreich, wo sie unter dem politischen, kirchlichen und sozialen Drucke des Ancien régime eine vorwiegend negativ-oppositionelle Färbung erhält. Sie ergreift dann zuletzt auch das dritte der drei großen Kulturländer, Deutschland, wo sie sich mit den Tendenzen von Leibniz und seiner Schule verschmilzt.

Eine erschöpfende Spezialdarstellung der Aufklärungsphilosophie im ganzen besitzen wir noch nicht. Gute all-

[1]) Will man eine solche geistige Bewegung überhaupt chronologisch fixieren, so könnte man als Anfangsjahr 1689 *(Lockes Toleranzbriefe)* annehmen; als Endjahr ergibt sich von selbst 1781 *(Kants Kritik der reinen Vernunft)*.

gemeine Gesichtspunkte gibt das bekannte Werk des Literaturhistorikers *H. Hettner, Literaturgeschichte des 18. Jahrh.,* 6 Teile, 5. Aufl. 1894. Außerdem wird gerühmt das auf England sich beziehende Buch von *L. Stephen, History of English thought in the 18. century,* London 1876. Im übrigen ist auf die Bd. I S. 292 angegebenen Werke und auf die Spezialliteratur zu verweisen. Besonders reichhaltig ist für diesen Zeitraum das dort genannte Buch von *Franz Vorländer.* Wir schildern zunächst 1. die englische, 2. die französische, 3. die deutsche Aufklärungsphilosophie.

---

## A. England und Schottland.

### Kapitel V.

### Locke (1632—1704).

#### § 15. Leben, Schriften und Charakter.

*Über Lockes Leben handelt ausführlich Fox Bourne, 2 Bände, London 1876. Seine Persönlichkeit im Rahmen der Zeit zeichnet: Fechtner, Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrh. Stuttgart 1898. Derselbe, Lockes Gedanken über Erziehung. 2. Aufl. Lpz. 1908.*

John Locke wurde in demselben Jahre wie Spinoza (1632) in der Nähe von Bristol geboren. Anders als seine Vorgänger, wuchs er in einer freisinnigen Familie heran; sein Vater nahm auf seiten des Parlaments am Bürgerkriege teil. Um so mehr fühlte er sich von der grammatisch-scholastischen Bildung, die ihm Westminster und Oxford zu geben suchten, zurückgestoßen. Den theologischen Beruf, wie ursprünglich beabsichtigt, zu ergreifen, hielt ihn seine immer freier werdende religiöse Auffassung ab. Von Philosophen studierte er neben Descartes auch Gassendi und Hobbes, im übrigen — was von Bedeutung für seine philosophische Richtung geworden ist — nicht Mathematik, sondern Chemie und Medizin; zu seinen Freunden zählten u. a. der Reformator der Medizin Sydenham und der berühmte Chemiker Boyle, später auch Newton. Im Jahre 1665 war er eine Zeitlang der englischen Gesandtschaft am brandenburgischen Hofe zugeteilt. Zwei Jahre darauf wurde er mit dem Wigh-

Minister Lord Shaftesbury bekannt, dessen wechselvolle politische Schicksale er treulich teilte, und dessen Hause er (darin verwandt seinem Antipoden Hobbes) zwei Generationen hindurch als Freund, Sekretär, Arzt und Erzieher seine Dienste geleistet hat. Die Jahre 1675—79 brachte er in Frankreich, 1683—88 mit seinem in Ungnade gefallenen Lord in Holland, der Zuflucht der Unterdrückten, zu. Hier verfaßte er seine Briefe über Toleranz, die jedoch erst 1689 (anonym) erschienen. In diesem Jahre kehrte er, infolge der Revolution von 1688, mit dem neuen Könige Wilhelm von Oranien nach England zurück. Von da an beginnt seine reiche literarische und öffentliche Tätigkeit. Mehrere höhere Staatsämter, die ihm übertragen wurden, gab er wegen Kränklichkeit bald auf, wirkte jedoch trotzdem eifrig und einflußreich im Sinne des neuen liberalen Regimes. Er starb unvermählt (wie Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Kant, Schopenhauer) in dem Landhause einer befreundeten Familie 1704.

In dem öffentlichen Wirken Lockes, dem ein sanftes Gemüt, große Freundschaftsfähigkeit sowie eine aufrichtige Wahrheitsliebe nachgerühmt wird, tritt vor allem sein Kampf für persönliche, wirtschaftliche, religiöse und politische Freiheit hervor. In der Verfassung, die er 1669 für die nordamerikanische Kolonie Südkarolina entwarf, war der Grundgedanke der, daß Religion nicht Sache des Staates sei. Selbst Götzendienern müsse das Staatsbürgerrecht zugestanden werden, nur nicht — Atheisten! Ähnlich äußert er sich in seinen *Toleranzbriefen,* die zugleich eine Verteidigung des Theismus enthalten. Seine theologische Hauptschrift *Von der Vernunftmäßigkeit des Christentums, dargestellt nach der Schrift* (1695) faßt das Christentum in erster Linie als Religion der Liebe auf, wie er denn auch mit den undogmatischen und unhierarchischen Quäkern gern verkehrte und häufig in der Bibel las.

In politischer Beziehung ist Locke sozusagen der Vater des modernen Liberalismus geworden. Seine beiden Abhandlungen *Über die Regierung* (1690) waren nach Bayle das Evangelium des Tages. Näheres darüber unten (§ 17), ebenso über seine pädagogischen Ansichten, die er in den 1693 erschienenen *Gedanken über Erziehung* niederlegte. Seine Aufsätze über das Münzwesen sind als Vorläufer der englischen Nationalökonomie nicht unwichtig.

Sein philosophisches Hauptwerk ist der schon 1675 begonnene, aber erst 1687 vollendete und erst 1690 voll-

ständig (in vier Bänden) erschienene *Essay on human unterstanding.* In der Vorrede erzählt uns Locke, daß eine ergebnislos verlaufene philosophische Disputation mit fünf oder sechs Freunden ihn auf den Gedanken gebracht habe, allen derartigen Spekulationen müsse vorerst einmal eine Untersuchung über den Ursprung und die Grenzen des menschlichen Verstandes vorausgehen. Demgemäß behandelt Buch II des Werkes den Ursprung der Vorstellungen aus der Erfahrung, Buch IV die verschiedenen Arten und die Grenzen der Erkenntnis. Die beiden anderen Bücher, die von der Kritik der angeborenen Ideen (I) und dem Einfluß der Sprache auf das Denken (III) handeln, scheinen erst später hinzugefügt zu sein. Lockes Hauptwerk ist zwar sehr klar, aber auch recht breit geschrieben. Die Hauptgedanken kann man auch schon aus der kleineren nachgelassenen Schrift *On the conduct of unterstanding* kennen lernen, die ursprünglich wohl ein Kapitel des größeren Werkes werden und später Vorurteile gegen das letztere zerstreuen sollte; sie ist übrigens nicht ganz vollendet worden.

Anfangs bekämpft, gewannen Lockes Ansichten bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts einen immer wachsenden Einfluß, außerhalb Englands namentlich in Frankreich (hier besonders durch Voltaire); sein Einfluß auf die philosophische Denkweise seiner Landsleute ist noch heute zu spüren. Seine sämtlichen Werke sind seit 1714 in England öfters, zuletzt 1853 (9 Bände), die philosophischen 1854 und 1877 (London, in zwei Bänden) herausgegeben worden; ins Deutsche übersetzt ist das Hauptwerk von *Kirchmann* (2. Aufl. 1894—1900), die nachgelassene Schrift von *J. B. Meyer* in der *Philos. Bibliothek* (1883), das erstere neuerdings auch bei *Reclam,* die pädagogische Schrift in der *Pädagog. Bibliothek,* Leipzig 1872, die politischen von *H. Wilmanns,* Halle 1908.

## § 16. Lockes empiristische Erkenntnislehre.

*Eine empfehlenswerte größere Gesamtdarstellung seiner Lehre ist bisher in Deutschland noch nicht erschienen. Über seine Erkenntnislehre im Vergleich mit Leibniz' Kritik derselben handelt G. Hartenstein (Lpz. 1865); über dieselbe als Vorstufe des Kritizismus: A. Riehl, Geschichte des philosoph. Kritizismus, (2. Aufl. 1908), Kap. I; über sein Verhältnis zu der Cambridger Schule (§ 7) vgl. G. v. Hertling (Freiburg 1892).*

1. Locke beginnt wie Descartes mit der echt erkenntniskritischen Frage nach der Gewißheit und den Grenzen

unserer Erkenntnis. Aber die Frage nach dem Wert unserer Vorstellungen *(ideas)* hängt für ihn ab von der Art ihrer Erwerbung. Er wirft daher zunächst die Frage auf: Gibt es angeborene Ideen? Allein er behandelt sie nicht wie jener in erkenntniskritischem, sondern in entwicklungsgeschichtlich-psychologischem Sinne. Und nun hat er die Antwort leicht, daß dieselben natürlich nicht in dem buchstäblich-zeitlichen Sinne uns „angeboren" sein können. Selbst die unbestrittensten Sätze, wie die der Identität (a = a) und des Widerspruches (a nicht = non a), sind Kindern, Idioten, Wilden, ja überhaupt sämtlichen Nichtunterrichteten völlig unbekannt; das Kind weiß, daß süß nicht bitter ist, lange bevor ihm der Satz des Widerspruches klar geworden ist. Nur die natürlichen Fähigkeiten oder Anlagen sind angeboren, alle Erkenntnisse aber erworben, und zwar die abstraktesten am spätesten: lauter Sätze, die Descartes von seinem erkenntniskritischen Standpunkte aus, dem auch die Dreiecke und die astronomischen Rechnungen *idées innées* sind, durchaus nicht bestritten haben würde. Locke aber geht nicht, wie Descartes, von den mathematischen Wahrheiten und den Grundsätzen der mathematischen Naturwissenschaft aus — sein Freund Newton muß ihm aus seinen *Principia* einen Auszug zurechtmachen, der die mathematische Begründung übergeht! —, sondern von der populären Anschauungsweise, den Außendingen. Und er mißt nicht Sinnlichkeit und Verstand nach ihrem Erkenntniswert ab, sondern er will nur „schlicht erzählen" und fragt deshalb:

2. Wie kommt der Mensch zu seinen Vorstellungen? Er vergleicht den ursprünglichen Zustand der Seele mit einem unbeschriebenen „weißen Papier" (in der lateinischen Übersetzung: tabula rasa), welches ausgefüllt wird durch das „eine Wort" — Erfahrung *(experience)*. Diese letztere hat einen doppelten Ursprung: äußere und innere oder Selbst-Beobachtung. Quell der ersteren sind unsere Sinneswahrnehmungen, die von den äußeren Gegenständen dasjenige in unsere Seele überführen, was dort die Empfindung *(sensation)* des Gelben, Heißen, Bitteren, Weichen usw. hervorruft. An den so geweckten Vorstellungen übt nun der Geist — genauer der „innere Sinn" — eine Reihe von Operationen wie Glauben, Zweifel, Schließen, Wollen u. a. aus, die Locke unter dem vieldeutigen Begriff der Reflexion *(reflection)* zusammenfaßt. Der Mensch beginnt Vorstellungen zu haben, sobald ihm die erste *sensation* zuteil wird. Erst „mit der Zeit" kommt

die Seele dazu, auf ihre eigenen Vorstellungen (ihre Selbstbeobachtung) zu achten. So gewinnt der alte Satz: Nihil est in intellectu, quod non antea fuerit in sensu, gegen den wir Leibniz (§ 13) polemisieren sahen, bei Locke neues Leben. Die äußere und die innere Wahrnehmung sind die beiden Fenster, durch welche die Dunkelkammer unseres Innern erhellt wird; der Verstand ist dem mattgeschliffenen Spiegel der camera obscura vergleichbar, der ungefragt die Bilder der Dinge „reflektiert", freilich dabei auch umformt, nämlich teils zu Bündeln zusammenfügt, teils in Arten sondert. Sinnlichkeit und Verstand werden nicht nach ihrem Erkenntniswert abgewogen und abgegrenzt, sondern nach ihren zeitlich-räumlichen Bedingungen beschrieben. Die Empfindungen sind Impressionen der Dinge, die Ideen (= Vorstellungen, erst bei Kant erhält das Wort Idee seine ursprüngliche tiefere Bedeutung wieder) deren Kopien. Woher der „Geist" kommt, wird nicht gesagt, eine Erklärung des Bewußtseins nicht versucht, der unbestimmte Begriff „Erfahrung" nicht näher bestimmt. Der psychologisch-genetische Gesichtspunkt überwiegt eben durchaus den erkenntniskritischen. Dagegen ist der Nachdruck verdienstlich, mit dem Locke auf den Beitrag der Empfindung zum Ganzen der Erkenntnis hingewiesen, sowie die Klarheit und Ausführlichkeit, mit der er die Assoziation der Vorstellungen erörtert hat. Methodisch wichtig ist ferner die schon bei Descartes vorkommende, aber erst bei Locke endgültig fixierte[1])

3. Unterscheidung von primären und sekundären Qualitäten. Die Eigenschaften *(qualities)*, durch welche die Außendinge Vorstellungen in uns hervorrufen, sind doppelter Art: entweder a) solche, die „wirklich" in den Körpern vorhanden, d. h. unzertrennlich mit ihrer Vorstellung verbunden sind, wie Undurchdringlichkeit, Ausdehnung, Gestalt, Zahl, Beweglichkeit, oder b) solche, die nicht in den Körpern selbst, sondern nur in unserer Vorstellung existieren, wie die Farben, Töne, Geruch-, Geschmacks- und Wärmeempfindungen. Die ersteren heißen ursprüngliche, primäre oder auch reale, die letzteren abgeleitete oder sekundäre Qualitäten. Unsere Empfindungen werden durch den Stoß erzeugt, der sich von den äußeren Gegenständen durch die Nervenbahnen bis zum

---

[1]) Die Ausdrücke selbst kommen schon bei den Scholastikern vor und wurden dann von dem Chemiker Boyle wieder aufgenommen, von dem sie wahrscheinlich Locke adoptiert hat.

Gehirn, dem Sitze des Bewußtseins, dem „Audienzzimmer des Geistes", fortpflanzt. Dem Gegenstande eignen nämlich gewisse Kräfte *(powers)*, die auf uns oder auf andere Gegenstände wirken, z. B. dem Feuer die Schmelzkraft. Der Körper, den wir als blau bezeichnen, ist nicht blau, sondern hat nur die Eigenschaft, blau gesehen zu werden. Wenn die Augen nicht sehen, die Ohren nicht hören usw., bleiben nur die primären (realen) Qualitäten übrig; was wir z. B. als Wärme empfinden, ist im Gegenstande nur Bewegung. Worauf die „Realität" dieser primären Realitäten beruht, untersucht Locke nicht weiter. Physisches und Psychisches werden durchaus getrennt. Das Gefühl ist so verschieden von dem Körper, wie der Schmerz von dem Messer. An einer anderen Stelle meint er freilich, vielleicht habe Gott die Materie mit der Fähigkeit zu denken begabt. Locke unterscheidet weiter:

4. Einfache und komplexe Vorstellungen. Die einfachen Vorstellungen entstehen entweder a) durch einen einzigen Sinn (wie die der Farbe durch das Auge, der Dichte durch das Gefühl), oder b) durch die Kombination mehrerer Sinne (wie die primären Qualitäten, insbesondere die Ausdehnung, die, gemessen, Raum heißt), c) durch Reflexion (wie die des Denkens, des Wollens, der Dauer, die, gemessen, Zeit heißt), d) durch Sinneswahrnehmungen und Reflexion zusammen (die von Kraft, Dasein, Einheit, Zeitfolge, Vergnügen, Schmerz u. a.). Aus diesen einfachen Ideen, die den Grundstoff unserer Erkenntnis bilden, werden durch Kombination mit Hilfe der Verstandestätigkeit, gerade wie aus den Buchstaben Silben und Wörter, zusammengesetzte oder komplexe Ideen, die auf drei Klassen: Modi, Substanzen und Relationen zurückgeführt werden. Die komplexen Vorstellungen sind lediglich Abstraktionen oder Verallgemeinerungen unseres Verstandes, Kunstgriffe desselben zur Erleichterung der Mitteilung und des geistigen Verkehrs. Daher die Wichtigkeit der sprachlichen Untersuchungen, denen Locke das dritte Buch seines Hauptwerkes widmet. Die Wörter erklärt er, ähnlich wie Hobbes, nominalistisch als bloße Zeichen für unsere Vorstellungen.

Modi *(modes)*, d. i. Zustände, Beschaffenheiten, sind Eigenschaften, die nicht für sich bestehen, sondern nur an einem Dinge als ihrem Träger vorkommen, also Akzidenzen. Sind sie gleichartig (wie gewisse Raum-, Zeit- und Zahlbestimmungen, z. B. ein Dutzend), so heißen sie einfach oder rein; wenn ungleichartig, gemischt, z. B.

Laufen, Eigensinn, Buchdruck, Triumph, Vatermörder. Es gibt Modi des Raumes, der Zeit, des Denkens, der Kraft u. a. Kein Begriff ist reicher an Modifikationen als der des Vermögens (tätiges, leidendes usw.). — Gegenüber den Modis bedeutet Substanz jenes für sich bestehende Etwas, dessen Attribute die Modi sind. So entsteht aus den Sensationen durch Gewöhnung schließlich die Vorstellung der körperlichen, d. h. nicht denkenden, aus den Reflexionen die der geistigen oder denkenden Substanz. Beider Wesen ist uns gänzlich unbekannt, nur ihre Wirkungen sind erkennbar. Indem wir nun die Ideen: Dasein, Kraft, Macht, Weisheit und Glück mit der Vorstellung der Unendlichkeit verknüpfen, entsteht in uns die Idee Gottes als eines schlechthin immateriellen Wesens. Übrigens meint Locke, der Substanzbegriff sei nicht von wesentlicher Bedeutung für die Philosophie. Wir haben uns nur daran gewöhnt, ihn zu supponieren, wie die indische Kosmologie ihren Elefanten oder ihre Riesenschildkröte. Es nützt nichts, sein Wesen ergründen zu wollen. — Die Relationen oder Verhältnisbegriffe endlich (z. B. Gattung, größer) entstehen durch Entgegensetzung oder Vergleichung mehrerer Dinge. Zu ihnen gehören die Begriffe von Ursache und Wirkung, alle Zeit- und Ortsbestimmungen, Identität und Verschiedenheit, die Maße und Grade, die moralischen Verhältnisse u. v. a.

Alle diese Vorstellungen entspringen ganz und gar aus der Erfahrung. Locke ist der Urheber der empirischen Psychologie, welche die Frage nach einer besonderen Seelensubstanz als unlösbar beiseite läßt. Erst das vierte Buch, das vom „Wissen und Meinen" handelt, erhebt die erkenntniskritische Frage nach

5. der Gültigkeit bezw. den Stufen der Gewißheit unseres Erkennens. Die Erkenntnis *(knowledge)* wird definiert als die Wahrnehmung der Übereinstimmung oder des Widerstreits zweier Vorstellungen in bezug auf Identität oder Verschiedenheit, Beziehung, Koexistenz und reale Existenz. Klar sind die einfachen Ideen, wenn ihre Objekte sich in einer „wohl geordneten" sinnlichen Wahrnehmung darstellen, denn als aus der „Wirklichkeit" stammend müssen sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen, die zusammengesetzten, wenn ihre einfachen Vorstellungen klar sind. In ihrer einfachsten und zugleich höchsten Form ist die Erkenntnis unmittelbare Anschauung (Intuition), die keines Beweises bedarf, z. B. die von unserer eigenen Existenz oder daß Schwarz nicht

Weiß, daß $3 = 1 + 2$, daß ein Kreis kein Viereck ist, desgleichen die identischen Sätze. Demonstrative Erkenntnis erwerben wir durch Aneinanderfügen einer Reihe intuitiver Erkenntnisse; auf diese Weise überzeugen wir uns z. B. von der Wahrheit der mathematischen Sätze und — der Existenz Gottes, die von Locke aus der Existenz der Welt gefolgert wird. Während uns diese beiden Erkenntnisarten völlige Gewißheit bieten — in den mathematischen und moralischen Begriffen —, kann es die sinnliche Erkenntnis und darum die gesamte Naturwissenschaft nur bis zur Wahrscheinlichkeit bringen.

Der Umfang unseres Wissens ist beschränkt. Wir können es erweitern a) durch Erfahrung, b) durch Schlüsse, bezw. Auffindung und methodische Ordnung der Mittelglieder. Das Einzelne und Bestimmte ist bekannter und faßlicher als das Allgemeine. Über das Verhältnis des Wahrnehmenden zu dem Wahrgenommenen drückt sich Locke ziemlich unbestimmt aus. Unsere Sinneswahrnehmungen, von denen alle Erkenntnis ausgeht (daher seine Lehre auch als Sensualismus bezeichnet wird), sollen Wirkungen der Dinge außer uns sein, deren Art und Charakter durch den Schöpfer geordnet ist. Sie können den Dingen zwar nicht gleich sein, aber doch entsprechen; sie haben „wenig" Abweichendes von ihnen, und das Dasein der Außendinge wird durch die einfachen Vorstellungen schlechthin verbürgt. Anderseits hält er an der trotz aller Veränderungen des Organismus bleibenden Identität der Person fest, die sich auf unser Bewußtsein stützt. Und da ihm, wie wir sahen, die mathematischen und moralischen Wahrheiten als solche feststehen, so ist er kein reiner Empirist. Überall, wo er sich schärfer mit der Erörterung wissenschaftlicher Begriffe wie denen des Raumes, der Zeit, der Zahl, der Kraft, der Unendlichkeit beschäftigt, sehen wir ihn einen Wahrheitsbegriff anerkennen, der über den rein induktiven Empirismus eines Baco erhaben ist, aber freilich nur auf Mathematik und Moral eingeschränkt ist, während das wirkliche Naturgeschehen sich ihm entzieht.

Am Schlusse seines Hauptwerkes gibt Locke eine Einteilung der Philosophie, die sich ganz an die nacharistotelische anlehnt: 1. Logik oder Semeiotik (Lehre von den Zeichen), 2. Naturphilosophie, 3. praktische oder Moralphilosophie. Die erste wird, abgesehen von dem Hauptwerk, in der nachgelassenen Abhandlung behandelt; die *Elements of natural philosophy* geben eine Beschreibung

der wichtigsten Erscheinungen des Universums; mit den Problemen der dritten Gattung beschäftigen sich, außer einzelnen Partien des Hauptwerkes, seine politischen, religionsphilosophischen und pädagogischen Einzelschriften, ohne daß sie systematisch untereinander verbunden wären.

## § 17. Lockes Gedanken über Moral, Religion, Staat und Erziehung.

1. *Moral und Religion.* Seine Abneigung gegen die angeborenen (genauer: eingeborenen, *innates*) Ideen überträgt Locke auch auf das praktische Gebiet. Zwar wird kein vernünftiger Mensch das Dasein Gottes leugnen, aber „angeboren" ist die Gottesvorstellung dem Menschen nicht: nicht alle Menschen besitzen sie, die meisten denken sehr verschieden darüber. Ebenso gibt es in der Moral zwar ein „natürliches" Gesetz, aber keine angeborenen Grundsätze.

Die Quelle aller Tugend ist die Willensfreiheit, d. h. das Vermögen, Handlungen zu beginnen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder zu hemmen. Angeregt werden unsere Handlungen durch ein Unbehagen am gegenwärtigen Zustande, welches nacheinander zur Überlegung, zum Vernunfturteil, zum Entschlusse führt. Die tiefste Triebfeder unseres Handelns ist der natürliche Glücksdrang des Menschen. Das wahre Glück hat Gott unzertrennlich mit der Tugend verbunden. Zwar können auch Juden, Mohammedaner und Heiden tugendhaft sein, aber dem bloßen Moralgesetz der Vernunft, wie es die Alten aufstellten, fehlt die Autorität des göttlichen Gesetzgebers. Gewiß hätten wir schließlich auch durch das „natürliche Licht" unserer Vernunft zu der Erkenntnis des Sittlichen gelangen können, und die Offenbarung darf nicht das klare Zeugnis der Vernunft beseitigen oder beeinflussen wollen; aber sie gibt uns die Wahrheit mühelos, die wir sonst nur sehr schwer oder gar nicht gefunden hätten. Der Kern von Lockes „vernunftmäßigem" Christentum besteht im Glauben an Jesus als den Erlöser, verbunden mit einem den Lehren des Evangeliums gemäßen Leben. Die Belohnungen und Strafen des Jenseits zählen zu den Haupttriebfedern des sittlichen Handelns. Dessen verpflichtende Kraft sieht Locke in dem Willen Gottes. Neben dem grundlegenden göttlichen Gesetze unterscheidet

er noch das bürgerliche Gesetz und das Gesetz der öffentlichen Meinung.

2. *Politische Philosophie Lockes und seiner Zeit.* Das 17. Jahrhundert, das bewegteste in der englischen Geschichte, erzeugt auch die ersten umfangreicheren politischen Theorien in England. Hobbes haben wir bereits (§ 6) kennen gelernt. Während dieser die schrankenlose Allmacht der Staatsgewalt überhaupt gepredigt hatte, verkündete Filmer (1604—53) das göttliche Recht des patriarchalischen Königtums von den Zeiten Adams her, der die Herrschergewalt von Gott selbst empfangen und sie auf Noah, Abraham usw. vererbt habe; das Königtum sei daher rein von Gottes Gnaden, keinem menschlichen Gesetze unterworfen. Dem waren nicht nur die flammenden Flugschriften des Dichters J. Milton (1609—74) mit ihrer dreifachen Forderung der kirchlichen, häuslichen und politischen Freiheit und ihrer begeisterten Verteidigung der Revolution von 1647 entgegengetreten, sondern auch der philosophischere Algernon Sidney (1604—83, unter Karl II. wegen angeblichen Hochverrats enthauptet) hatte in seinen *Untersuchungen über die Regierungsform* Filmers biblische Beweisführung Schritt für Schritt widerlegt.

Die Bestrebungen der beiden letzteren setzt nun Locke, seinem Charakter und den veränderten Zeitumständen entsprechend, in gemilderter Weise fort. Seine beiden politischen Aufsätze (s. oben S. 87) verfolgen die offen ausgesprochene Absicht, die „glorreiche Revolution" von 1688 vor aller Welt zu verteidigen und den Thron König Wilhelms, des „Wiederherstellers der englischen Freiheit", zu befestigen. Der erste wendet sich wesentlich gegen Filmers (1680 erschienenen) *Patriarcha:* die Staatsgewalt sei nicht der väterlichen analog, sondern, wie schon Hobbes gelehrt hatte, aus der freien gegenseitigen Übereinkunft entsprungen. Der zweite entwickelt dann Lockes positive Lehre. Die natürlichen Rechte der persönlichen Freiheit und des Eigentums werden durch den Eintritt in den Staat nicht aufgehoben; dieser hat vielmehr nur die Aufgabe, diese Rechte zu sichern und zu schützen. Keiner darf den anderen verletzen, sondern soll in jedem das gleich vernünftige Wesen achten. Zur Sicherung dieser Freiheiten verlangt er Trennung der gesetzgebenden und der ausübenden Gewalt. Die erstgenannte ist die höchste und liegt in letzter Linie in der Hand des gesamten Volkes, das seine rechtmäßigen Ver-

treter in der von ihm gewählten gesetzgebenden Versammlung findet. Der König steht unter, nicht über dem Gesetz und macht sich durch Mißbrauch seiner Gewalt seiner Würde verlustig. Kurz, wir finden hier die Rechtfertigung des neuen englischen Staatswesens und damit des uns allen bekannten modernen Konstitutionalismus zum erstenmal ausführlich begründet. Unter Lockes liberal-konstitutionellen Ausführungen findet sich übrigens auch eine interessante nationalökonomische Bemerkung eingestreut, die später von Adam Smith und David Ricardo benutzt wurde und einen sozialistischen Anstrich hat: Auf die Frucht seiner Arbeit habe offenbar kein anderer als der Arbeiter Anspruch, zum mindesten solange den anderen noch genug übrig bleibe.

3. Locke ist endlich einer der ersten Philosophen, die sich ausführlicher mit der Erziehungsfrage beschäftigt haben. Freilich sind seine *Gedanken über Erziehung* keine wissenschaftliche Theorie, sondern mehr eine Anleitung für die Ausbildung eines jungen englischen Gentleman. Die Erziehung soll nichts von außen in den Zögling hineintragen, sondern seine Anlagen naturgemäß entwickeln: Lebendige Anschauung anstatt gelehrten Formelkrams, Abhärtung und Übung des Körpers, Ausbildung des sittlichen Charakters! Das Streben nach dem unmittelbar Nützlichen tritt stark hervor. Die Privaterziehung ist der öffentlichen vorzuziehen! — Noch heute sind diese Erziehungsgrundsätze, wie bekannt, in Lockes Vaterland sehr wirksam; literarisch haben sie namentlich auf Rousseau gewirkt.

---

Kapitel VI.

# Weitere Entwicklung der Aufklärungsphilosophie in England.

## § 18. Deismus und Moralphilosophie.

*V. Lechler, Gesch. des englischen Deismus. Stuttgart 1841, C. Güttler, Herbert von Cherburg. München 1897. G. v. Gizycki. Die Philosophie Shaftesburys. 1876.*

## 1. Deisten[1]) und Freidenker.

a) Einen Vorläufer besitzt der an Locke anknüpfende englische Deismus oder die „natürliche Religion" schon in Lord Herbert von Cherbury (1582—1648), der in seinen beiden Werken *De veritate* (Paris 1624) und *De religione gentilium* (London 1645, vollständig Amsterdam 1663) bereits dem kirchlichen Autoritätsglauben die allen Menschen gemeinsame Vernunft und die sich darauf gründende natürliche Religion entgegenstellt. Das erstgenannte Buch will die Wahrheit von dem bloß Wahrscheinlichen, Möglichen und Falschen, sowie von der — Offenbarung unterscheiden; ihre höchste Norm sind die an die Stoiker (I, S. 150ff.) erinnernden, unmittelbar einleuchtenden „Gemeinbegriffe" (notitiae communes). Der Trieb zur Erkenntnis, zum Guten und zu Gott beruhe auf einem uns allen von Anfang an gemeinsamen natürlichen Instinkte. Die fünf Glaubensartikel der natürlichen Religion lauten: 1. Es gibt ein höchstes Wesen. 2. Dasselbe soll angebetet werden. 3. Den wichtigsten Teil dieser Verehrung bildet Tugend, verbunden mit Frömmigkeit. 4. Der Mensch muß seine Sünden bereuen und von ihnen lassen. 5. Gutes und Böses wird in diesem und in jenem Leben belohnt und bestraft. Was über diese fünf Sätze hinausgeht, ist Erfindung herrschsüchtiger Priester und der wahren Gottesverehrung nicht dienlich.

b) Durchaus Lockeschen Einfluß verrät das 1696 zuerst erschienene Grundbuch des englischen Deismus: *Das Christentum ohne Geheimnisse* (Christianity not mysterious, verdeutscht von *Zscharnack*, 1909) von John Toland (1670—1722). Der in Irland geborene und katholisch erzogene, aber bereits mit sechzehn Jahren zum Protestantismus übergetretene Verfasser sucht im Geiste Lockes zu beweisen, daß im ursprünglichen Christentum nichts wider und nichts über die Vernunft sei. Die übervernünftigen „Geheimnisse" seien aus Juden- und Heidentum übernommene Gebräuche, die erst von den Kirchenvätern zu sogenannten „Sakramenten" gestempelt worden seien. Trotzdem Toland in dieser Schrift Offenbarung und Wunder noch nicht antastete — die letzteren sah er als

---

[1]) Deisten, ursprünglich die Bezeichnung für Gottgläubige überhaupt (Gegensatz Atheisten), wurde um 1700 zur Bezeichnung für die, welche Gott zwar als Weltschöpfer, aber nicht als Weltregierer (Vorsehung) anerkannten (Gegensatz Theisten).

eine göttliche Steigerung der Naturgesetze über ihre gewöhnlichen Wirkungen hinaus an —, erfuhr er doch heftige Angriffe und Verfolgungen, so daß er sich einige Jahre hindurch mehr auf politische Schriftstellerei (Verteidigung der protestantischen Erbfolge des Hauses Hannover) warf. Von einer pantheistischen Wendung seines Denkens — auch der Ausdruck „Pantheist" scheint von ihm herzurühren — zeugen seine *Briefe an Serena* (die preußische Königin Sophie Charlotte, Leibniz' Freundin) 1704. Hier ist der Glaube an die Offenbarung, an einen persönlichen, außerweltlichen Gott und an die persönliche Unsterblichkeit bereits aufgegeben. Gott existiert nur in der Welt; er ist das dem All innewohnende Leben. An Spinoza tadelt der englische Freidenker die starre Unbeweglichkeit seiner Substanz. Alles, auch das scheinbar Ruhigste, ist vielmehr in stetem Wechsel begriffen; das Denken ist eine Funktion des Gehirns, an die (von Gott gelenkte) Materie gebunden. In seinem anonym „zu Kosmopolis" (1720) erschienenen *Pantheistikon* entwirft er in diesem Geiste eine Religion der Zukunft und zugleich eine Art Liturgie für deren Bekenner (vgl. den von *Hettner I,* 164—168 gegebenen Auszug aus der jetzt sehr selten gewordenen Schrift).

c) Die ausdrückliche Selbstbezeichnung als „Freidenker" kommt literarisch zuerst wohl in dem Titel von Anthony Collins' (1676—1729) *Abhandlung über das Frei-Denken* (1713) vor. Collins nimmt, über Locke hinausgehend, das freie, nur sich selbst verantwortliche Denken als unveräußerliches Recht der Vernunft in Anspruch und wendet es auf die Bibel und die Gotteserkenntnis an. Ähnlich Lyons in seiner gleichzeitig erschienenen Schrift: *Die Untrüglichkeit der menschlichen Vernunft.* Als Anhänger des „Vernunftglaubens" und der natürlichen Religion, die sie jedoch mit dem Christentum vereinigen wollen, bezeichnen sich auch Tindal (*Das Christentum so alt wie die Schöpfung* 1730), Morgan (*Der Moralphilosoph* 1737) und Chubb, ein schlichter Handwerker, von seiner ersten Schrift: *Die Grundfrage der Religion,* 1725 an bis zu der letzten: *Das wahre Evangelium Jesu Christi,* 1738. Gemeinsam ist allen diesen Schriften neben der reinmoralischen und rationalistischen Tendenz die unhistorische Auffassung des Christentums, sowie ein von der Renaissance übernommener und auf den größten Teil der französischen Aufklärer vererbter aristokratischer Zug: die Vernunftreligion für die Gebildeten, die positive

Kirchenlehre für die Masse! Ein Gedanke, dem Bolingbroke (1698—1751) in zynischer Weise also Ausdruck gab: In den Salons darf man die ungereimten kirchlichen Vorstellungen belächeln, im öffentlichen Leben sind sie unentbehrlich, denn sie erzeugen den Gehorsam der Menge; und die Freidenker tun übel daran, ein Gebiß aus deren Maul herauszunehmen, statt ihr noch mehr anzulegen.

### 2. Die Philosophie des moralischen Gefühls.

Die deistische Aufklärung im Bunde mit einer auf die ursprüngliche moralische Anlage, das Gefühl des Menschen sich gründende Moralphilosophie vertritt vor allem

a) Lord Shaftesbury (1671—1713), Enkel des mit Locke befreundeten Ministers und von dem Philosophen selbst in dessen Grundsätzen erzogen. Bereits als Knabe mit Griechisch und Latein wie mit seiner Muttersprache vertraut, begeistert für die Antike, ein feiner Welt- und Menschenkenner, will er, der Politik entsagend, ganz der schriftstellerischen Muße leben, stirbt aber, von Natur aus kränklich, bereits mit 42 Jahren im Süden (Neapel), ehe er seine weitreichenden Pläne ausführen konnte. Zwei Jahre vorher (1711) hatte er seine gesammelten Abhandlungen unter dem Titel *Characteristics of men, manners, opinions, times* herausgegeben, die viele Auflagen erlebten und in fast alle Kultursprachen übersetzt wurden. Sie sind in leichter, gefälliger Sprache, oft in Brief- oder Plato nachgeahmter Dialogform geschrieben: nichts Systematisches oder Lehrhaftes, sondern ins Poetische und Rhetorische hinüberspielende Reflexionen. Außerdem wurden viel gelesen seine *Briefe an einen jungen Mann auf der Universität.* Seine erste Schrift: *Untersuchung über die Tugend* ist nach dem ursprünglichen Text von 1699 ins Deutsche übersetzt worden von *P. Ziertmann (Phil. Bibl.)* 1905; aus den *Characteristics* die zwei bedeutendsten: *Ein Brief über den Enthusiasmus* und *Die Moralisten* (mit guter Einleitung) von *M. Frischeisen-Köhler (Phil. Bibl.)* 1909; die letztere „philosophische Rhapsodie" auch von *K. Wollf (Jena, Diederichs)* 1910.

Der Grundzug von Shaftesburys Philosophie ist die Begeisterung für das Wahre, Gute und Schöne. Ethik, Religion und Ästhetik werden auf das Gefühl gegründet. Das moralische Gefühl (moral sense) ist unabhängig von dem religiösen, findet aber in ihm seine Vollendung.

Es entstammt nicht dem Katechismus und auch nicht bloß der Erfahrung, sondern liegt in der Natur des Menschen. Durch einen natürlichen Instinkt fühlt sich der Mensch mit seinen Mitmenschen verbunden (vgl. schon Cudworth und Cumberland, § 7). Alle Wesen streben nach dem Glück. Das wahre Glück beruht aber nicht auf den rein egoistischen Gefühlen, sondern auf ihrer Verbindung mit den sympathischen (heute würde man sagen: altruistischen), d. h. auf der inneren Harmonie. Harmonie herrscht auch in der gesamten Natur, die ihren letzten Grund in Gottes Gedanken hat; so führt die Ethik zur Religion. Shaftesburys Weltanschauung ist Panentheismus (wie bei G. Bruno) und von freudigem Optimismus beseelt. Die Unvollkommenheit des einzelnen verschwindet für ihn, wie für Leibniz, in der großen Harmonie des Universums, daher denn auch von ihm und seinen Anhängern der physikotheologische Beweis für das Dasein Gottes mit Vorliebe kultiviert wird. Bei allem Edelsinn ist seine Moral von Grund aus eudämonistisch. Ihren psychologischen Unterbau bildet eine Theorie der selbstischen, geselligen und rationalen Affekte, die richtige Selbstliebe ist ihm der Gipfel der Weisheit. Freilich muß sich das moralische Gefühl durch Kultivierung und Übung erst ausbilden. Hoffnung und Furcht vermögen den Menschen nur zu bändigen, nicht ihn sittlich zu machen. Sein Ideal ist die harmonische Ausbildung der Persönlichkeit, die *καλοκἀγαθία* der Griechen, also ein wesentlich ästhetisches. Das einzige wahre Gut ist die uneigennützige Liebe zum Schönen, dessen Urbild Gott selbst ist. Diese ästhetische Stimmung gibt uns auch die Kraft, tugendhaft zu handeln. Shaftesbury hat auf seine Zeitgenossen und die Nachlebenden mächtig gewirkt, von den Franzosen namentlich auf Diderot und Voltaire, von Deutschen insbesondere auf Wieland, Herder und den jungen Schiller.

b) Eine systematischere Form erhielten Shaftesburys Ideen durch den Schotten Francis Hutcheson (1694 bis 1747, Professor in Glasgow). Seinen *Untersuchungen über den Ursprung unserer Ideen von Schönheit und Tugend* (1725) folgte 1728 eine Abhandlung *Über die Natur und die Leitung der Leidenschaften und Affekte* und acht Jahre nach seinem Tode noch sein *System der Moralphilosophie.* Hutcheson will die Ethik auf die Beobachtung der wirklichen menschlichen Natur gründen. In dieser findet er, und zwar bei allen Menschen im wesentlichen gleich,

neben den egoistischen von vornherein auch die Gefühle der Sympathie. Es gibt, entsprechend dem ästhetischen Geschmack, einen moralischen Sinn, der der Vernunftleitung wie anderseits des Erfahrungsmaßstabes bedarf. Diejenige Handlung ist am höchsten zu schätzen, welche „der größtmöglichen Anzahl das größtmögliche Glück verschafft". Der uns von der Gottheit verliehene moralische Sinn ist auch in den Nichtgläubigen wirksam und von theologischen Vorstellungen ganz unabhängig.

c) Im Gegensatz zu Hutcheson gab Bischof Butler († 1752) der Lehre Shaftesburys eine mehr theologische, dagegen weniger eudämonistische Wendung. Das unmittelbar Nötigende des moralischen Sinnes, den Butler lieber Gewissen nennen will, komme bei Shaftesbury nicht genug zu seinem Rechte, nämlich der Herrschaft über die Begierden. Die Befriedigung des Gewissens, die wir erstreben sollen, hat mit im voraus berechneten Lustgefühlen nichts zu tun und darf sich ebensowenig von der Erwägung der Folgen bestimmen lassen. Über die nicht von Begeisterung erfüllten, kühleren Stunden kann uns nur der Glaube an Gott und ein künftiges Leben hinweghelfen. Gegenüber dem platten Optimismus vieler Anhänger der natürlichen Religion weist Butler auf die Übel in der Natur, das ungerechte Leiden vieler Unschuldigen und andere Schwierigkeiten hin.

d) Den denkbar stärksten Gegensatz zu Shaftesburys Optimismus bildet der Pessimismus, der sich in Mandevilles merkwürdiger *Bienenfabel* ausspricht. B. de Mandeville (aus französischer Familie, um 1670 in Holland geboren, später Arzt in London, † 1733), ließ 1708 auf den Straßen Londons als Flugblatt ein Gedicht (400 Verse) verteilen, das den Titel führte: *Der summende Korb oder die ehrlich gewordenen Schelme.* In satirisch-poetischer Form verteidigt es den paradoxen Satz, daß Macht und Blüte eines Gemeinwesens nicht auf der Tugend, sondern auf den lasterhaften Neigungen der einzelnen (Eitelkeit, Ehrgeiz, Heuchelei, Betrug, Schwelgerei, Wollust) beruhen. Als man Ehrlichkeit, Zufriedenheit und Tugend in dem Staate seiner Fabel eingeführt hatte, verschwanden Macht, Glanz und Glück. Größe und Rechtschaffenheit verbinden zu wollen, ist ein eitler Traum. Da seit 1711 Shaftesburys Optimismus immer mehr Anhänger gewann, gab Mandeville 1714 sein Flugblatt als besondere Schrift *Die Bienenfabel oder: private Laster — Wohltaten für das Ganze,* mit erläuternden Anmerkungen heraus; die späteren

Auflagen — 1732 erschien bereits die sechste — wurden durch weitere Exkurse und Dialoge vermehrt. Gegen Shaftesbury erhebt er den richtigen Einwand, daß seine liebenswürdige Schönheitsphilosophie nicht bloß die Welt weit besser zeichne, als sie ist, sondern auch, daß sie eine Philosophie nur für die bevorzugten Klassen, für Glückliche sei. In Wahrheit treiben egoistische Interessen den Menschen zur Arbeit, zum gesellschaftlichen Leben und damit zur Kultur. Bei einer allgemeinen Zufriedenheit, die sich mit dem begnügt, was ein jeder hat, würde schließlich alle Kultur stille stehen. Was man gewöhnlich als „Tugenden" bezeichnet, ist von ehrgeizigen Politikern erfunden worden, um die Massen zu beherrschen. Gleichwohl hält Mandeville die Armut und Beschränktheit der niederen Klassen für nötig, damit die Kultur bestehe und weiter gedeihe. Im Gegensatz zu den meisten seiner Zeitgenossen ist Mandeville noch heute interessant; in einzelnem erinnert er an Nietzsche.

### 3. Andere moralphilosophische Richtungen. Anfänge der Ästhetik.

Eine mehr intellektualistische Begründung der Ethik versuchen

a) Clarke und Wollaston. Samuel Clarke (1675 bis 1729), von 1709 an Hofprediger in London, in der Naturphilosophie Anhänger Boyles und Newtons (vgl. § 7), und als Newtonianer in einen wissenschaftlichen Streit mit Leibniz verwickelt, gegen den er die Freiheit des Willens verteidigte, weist die psychologische Begründung der Moral auf das Gefühl der Lust und Unlust grundsätzlich ab und sucht ein objektiveres Prinzip derselben in der Angemessenheit unserer Handlungen, die den ein und für allemal gegebenen Verhältnissen der Dinge gemäß sein müssen. Diese Angemessenheit zu finden, ist Sache der Erkenntnis oder, wie Wollaston sagt, des Urteils. Der Platonismus Cudworths (§ 7), dem Clarke sonst ähnelt, ist bei ihm in eine Art Cartesianismus übergegangen, der nach mathematischer Beweisführung strebt. Aus Furcht vor dem subjektiven Element stellt er das Sittengesetz als eine Art Naturgesetz dar; ein Verbrechen begehen ist ihm dasselbe, wie drei rechte Winkel eines Dreiecks annehmen. Unsere unwandelbare Verpflichtung zum Guten ist unabhängig vom Willen Gottes (mit dem das Gute freilich identisch ist), sowie von Furcht und Hoffnung

auf ein Jenseits; sie beruht vielmehr auf dem Gewissen, aber — Hoffnung und Furcht sind doch für die jetzige Menschheit als Antrieb gut! Die Moral führt schließlich doch zur Offenbarung, wie denn auch die Hauptschrift Clarkes ein theologisches Thema, das „Dasein und die Attribute Gottes", behandelt. Die wichtigsten Pflichten sind die sozialen: Gerechtigkeit und Liebe, die wir auch den Tieren, ja sogar den Pflanzen gegenüber üben sollen.

Nach Wollastons (1659—1724) *Skizze der natürlichen Religion* (1722) ist der letzte Zweck des Menschen, die Wahrheit nicht bloß zu erkennen, sondern auch im Reden und Handeln zu zeigen; nur dann wird er auch „wahres" Vergnügen empfinden.

Beide, Clarke und Wollaston, rufen: Handle, wie die Natur der Dinge es dir vorschreibt! Sie fordern darum folgerichtig auch eine genaue Kenntnis der Außenwelt. Beide aber haben mit diesem ihrem Versuche einer logischen Moralbegründung wenig auf ihre Zeit gewirkt, die sich in Ansehung der Moraltheorie immer mehr auf den Boden des Lockeschen Empirismus und zugleich des Gefühlsstandpunktes begab.

b) Spätere Moralphilosophen sind Eklektiker, wie Ferguson (1724—1816), der die drei Prinzipien der Selbstliebe, des Wohlwollens und der Vervollkommnung miteinander verbindet, und Paley (1785), der das Pflichtgebot an den Willen Gottes knüpft, aber als seinen Inhalt und Zweck die allgemeine Glückseligkeit bestimmt; oder sie suchen, wie Price, in der Vernunft ein ursprüngliches Wahrnehmungsvermögen für die ewigen sittlichen Gesetze nachzuweisen.

c) Männer wie Shaftesbury und Hutcheson hatten den ersten Anstoß auch zu ästhetischen Betrachtungen gegeben, aber ihnen fiel das Schöne noch zusammen mit dem Guten und dem Wahren; ihre ganze Weltanschauung ist ästhetischer Art. Bald begannen auch eigene Untersuchungen über ästhetische Probleme. Home (1696 bis 1782), in der Ethik Hutcheson folgend, verlegt die Schönheit aus dem Gegenstand in die Seele. Er bringt eine Anzahl neuer ästhetischer Begriffe, ist aber noch ganz unsystematisch, dazu außerordentlich breit. Er dringt auf Naturwahrheit und hält den französischen Klassikern und seinem Landsmann Pope gern Shakespeare entgegen. Etwas tiefer geht die Jugendschrift des Staatsmannes Edmund Burke (1728—1797): *Untersuchung über den Ursprung unserer Ideen vom Erhabenen und Schönen* (1756),

worin er diese beiden ästhetischen Gefühle auf die beiden Grundtriebe der Selbsterhaltung (im Gegensatz zu dem erhabenen Gegenstand) und der Geselligkeit (weil wir mit dem schönen Gegenstand gern in Gesellschaft leben möchten) zurückführt. Burke hat, obwohl er in das eigentliche Wesen der Kunst nicht eingedrungen ist, sondern an der psychologischen, ja oft sogar physiologischen Außenseite haften blieb, doch auf die Entwicklung der Ästhetik, insbesondere der deutschen (Mendelssohn, Lessing, Kant), insofern einigen Einfluß geübt, als er manche anregende psychologische Zergliederung gab und so weitere Untersuchungen veranlaßte.

## § 19. Berkeleys subjektiver Idealismus.

*G. Lyon, L'Idéalisme en Angleterre au XVIII. siècle. Paris 1888.*

In ganz anderer Weise, als die Deisten und Moralphilosophen, die weniger philosophisch als kulturhistorisch interessant sind, knüpft die Philosophie George Berkeleys an Locke an. Zu den Grundfragen der Erkenntnis zurückkehrend, bildet sie in eigenartiger Weise den Lockeschen Empirismus in eine Art subjektiven Idealismus um.

1. George Berkeley, aus vornehmer englischer Familie, 1685 in Irland geboren, blieb von 1700 bis 1713 an der heimatlichen Universität Dublin, wo damals nicht nur Baco, Descartes und Malebranche, sondern auch Boyle, Newton und Locke eifrig studiert wurden. Schon 1709 schrieb er seinen *Versuch einer neuen Theorie des Sehens* und bereits 1710 — als 25jähriger! — sein philosophisches Hauptwerk: *Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis* (übersetzt von *Ueberweg* in der *Philos. Bibl.* 1869). Nachdem er sodann in London eine populäre Darstellung seiner Ideen in den *Dialogen zwischen Hylas und Philonous* (1713, übersetzt, eingeleitet und erläutert von *Raoul Richter* in der *Phil. Bibl.*, 1901) veröffentlicht und sich in der Bekämpfung der Freidenker versucht hatte, unternahm er 1713—1720 größere Reisen nach Frankreich und Italien und ging 1728—1731 nach Nordamerika, um auf den Bermudainseln eine Lehranstalt zur Ausbildung amerikanischer Missionare zu gründen, was ihm jedoch nicht gelang. Zurückgekehrt, nahm er in seinem Dialog *Alciphron* (1732, französisch 1734, deutsch 1737) die Polemik gegen die Freidenker verschiedener Richtungen (Collins, Shaftesbury, Mandeville) wieder auf.

1734 erhielt er ein Bistum im südlichen Irland, das er mit reichem Segen verwaltete, neben den theologischen auch mathematischen und naturwissenschaftlichen, ja sogar medizinischen Studien sich widmend. Seine letzte Schrift *Siris* (1744) beginnt mit den heilsamen Wirkungen des Teerwassers, führt aber von da allmählich bis zu den höchsten metaphysischen Fragen, in denen er sich der Naturphilosophie Platos nähert. Er starb in Oxford 1753.

Berkeley schreibt in schöner, anschaulicher Sprache, nicht so breit wie Locke. Mit einem kindlich frommen Gemüt vereinigt er die Fähigkeit scharfer Kritik, unbestechliche Wahrheitsliebe und größere Konsequenz als seine Vorgänger. Die beste Ausgabe seiner Schriften (einschl. Briefe und Biographie) ist die von Fraser (4 Bde. 1871, 2. Aufl. 1901), von dem auch eine gute monographische Darstellung Berkeleys (Edinburg 1881) stammt. Zur Einführung empfiehlt sich am besten die Lektüre der mit platonischer Schönheit und Klarheit geschriebenen *Dialoge* von 1713. Für die Kenntnis seiner Entwicklung von Wert ist das aus seiner frühesten Epoche (1705 bis 1708) stammende wissenschaftliche Tagebuch *(Commonplace Book).*

2. Schon die erste Schrift des jungen Philosophen ist hochbedeutend. Sie enthält, indem sie das Subjektive und das Spezifische unserer sinnlichen Wahrnehmungen hervorhebt, bereits die Elemente der modernen Sinnesphysiologie. Wir sehen nur Licht und Farbe. Erst durch die Verbindung des Gesichtssinnes mit dem Tastsinn können wir Körper wahrnehmen, in die Ferne sehen. Erst Erfahrung, nämlich Gewohnheit und Übung, läßt uns auf „äußere" Gegenstände „im Raume" schließen. An sich ist der „Raum" ein leeres Wort; er entsteht nur durch unsere Wahrnehmungen, die sich assoziieren. Und so ist es, wie die Hauptschrift zeigt, mit allen unseren Vorstellungen. Berkeley macht Ernst mit der Forderung Lockes: alle Vorstellungen auf ihren Ursprung zu prüfen. Aber, indem er ihn fortsetzt, gelangt er dazu, ihn zu bestreiten. Es gibt keine abstrakten Ideen. Wir können uns wohl rote, grüne, gelbe Dinge, aber keine Farbe im allgemeinen vorstellen; ebensowenig ein Dreieck an sich, sondern nur ein bestimmtes einzelnes Dreieck, was dann die ganze Gattung repräsentiert. Wir denken in Beispielen!

So bestehen denn alle sogenannten äußeren Dinge, „der ganze himmlische Chor und die Fülle der irdischen

Gegenstände“, nur in unserer Vorstellung. Sein ist = Wahrgenommen werden (esse = percipi) oder — Erkannt werden. Wahrnehmen und erkennen ist also für Berkeley das nämliche, im schärfsten Gegensatz zu Descartes. Ob ich „Ding“ oder „Idee“ sage, ist einerlei. Auch von der Unterscheidung primärer und sekundärer Qualitäten will er nichts wissen. Eine ohne die sekundären Qualitäten vorgestellte Materie ist eine gewaltsame Abstraktion. Die Verteidiger des Begriffes einer materiellen Substanz geben selbst zu, daß sie ohne Akzidenzen nicht denkbar ist; ein bloßer „Träger“ (Substrat) aber von Gestalt, Bewegung und allen möglichen sinnlichen Qualitäten ist ein Gedanke ohne Sinn. Real ist nur, was sinnlich wahrgenommen wird. Versuche doch ein jeder, ruft Berkeley wiederholt aus, ob er sich einen Ton, eine Gestalt, Bewegung oder Farbe ohne einen oder außerhalb eines sie perzipierenden Geistes vorstellen kann! Kann er es nicht, warum wirft er sich zum Verteidiger von — er weiß nicht was, auf?

Damit will unser Philosoph die „Wirklichkeit“ der sogenannten Dinge in dem Sinne, wie sie der naive Realismus des Nichtphilosophen annimmt, nicht leugnen oder den gemeinen Sprachgebrauch ändern, wie man ja auch nach Kopernikus noch sage: die Sonne geht auf und unter. Er will nur gegen das streiten, was die Philosophen körperliche Substanz oder Materie nennen, dessen Entfernung aus der Wissenschaft nur Atheisten und Schulphilosophen vermissen werden. Was ist aber nun das eigentlich Existierende?

3. In der Antwort auf diese Frage wird der Sensualist plötzlich zum Spiritualisten. Es gibt doch ein Einfaches, Unteilbares, Tätiges, also eine Substanz, nämlich dasjenige, was vorstellt: Das Ich, die Seele oder der Geist, der, sofern er Ideen perzipiert, Verstand, sofern er sie hervorbringt, Wille heißt. Das einzige aktive Wesen, der Geist (wir würden heute sagen: Bewußtsein) kann keine Idee sein, weil er sie selbst erst erzeugt, kann also an sich selbst nicht vorgestellt, sondern nur an seinen Wirkungen erkannt werden. Sein Wesen ist nicht „aufgefaßt werden“, sondern „auffassen“ (esse = percipere). Zwischen Geistern und Ideen gibt es nichts Gemeinsames, nichts Ähnliches; Ideen sind nur Ideen, Geister nur Geistern verwandt. Die Natur des Geistes kann ebensowenig erkannt werden, als man einen Ton sehen kann. Daher soll man auch nicht Ausdrücke von sinnlichen

Dingen auf die Seele übertragen, etwa den Willen als eine Bewegung derselben erklären. Auch das Gehirn vermag keine Vorstellungen zu erzeugen, denn als ein Sinnending existiert es ebenfalls nur in unserem Geiste.

Freilich gibt es einen Unterschied zwischen denjenigen Ideen, welche die „psychischen Substanzen" willkürlich in sich selbst hervorrufen, und denen, welche sie durch die Sinne erhalten. Jene, die Erinnerungs- und Phantasievorstellungen (z. B. die der Sonne bei Nacht), sind matter, schwächer und unbeständiger als die realeren, geordneteren und stärkeren Sinnesvorstellungen (z. B. der „wirklichen" Sonne, die wir bei Tage sehen). Der Grund ist, daß die letzteren von einem Geist, der mächtiger und weiser ist als alle menschlichen Geister, von Gott, nach gewissen Naturgesetzen hervorgebracht werden. Die wahre Realität der sogenannten Dinge oder Ideen[1]) besteht demnach in der Festigkeit und Ordnung ihres Zusammenhanges.

Hiernach erscheint Berkeley dem Standpunkt der modernen Naturwissenschaft, mit deren Problemen er sich, wie ein Blick in seine Schriften lehrt, sehr ernstlich beschäftigt hat, ganz nahe: wie ja auch sein idealistischer Grundgedanke, daß Ideen und Dinge das nämliche sind, echt wissenschaftlichen Realismus bezeugt. Und so hat denn seine Lehre heute in der „Immanenten Philosophie" der Schuppe, Kauffmann und Mach (§ 76) eine Art Auferstehung erfahren. Aber die Einseitigkeit, mit der er diesen Idealismus zugunsten der unmittelbaren Sinnesempfindung geltend macht, hat ihm den Blick für die Notwendigkeit einer erkenntniskritischen Begründung der Wissenschaft geraubt; er verkennt den Wert der physikalischen Grundbegriffe wie der Materie, der Bewegung, des Unendlich-Kleinen u. a. Weil nicht erklärt werden kann, wie Materie auf einen Geist wirke, so erscheint ihm dieser Begriff ohne Nutzen für die Naturwissenschaft. Er eifert gegen Newtons Mechanik; es gibt nur relative Bewegung, keine absolute, und ebensowenig einen absoluten Raum oder eine absolute Zeit. Die allgemeinen Naturgesetze sind bloß „Zeichen", nicht wirkende Ursachen; der Naturforscher hat vor dem Laien nur die „größere Breite" der Auffassung voraus. Ebenso habe in der Mathematik die Annahme abstrakter Ideen un-

[1]) Der Terminus *idea* bezieht sich bei Berkeley stets nur auf die sinnlichen Vorstellungen.

heilvoll gewirkt. „Linien und Dreiecke sind keine Operationen des Geistes.“ Er verwahrt sich gegen die Beschäftigung mit arithmetischen Theoremen, die „gar keinen Nutzen bringen“ — auch die Zahlen seien bloße Zeichen, denen keine Objekte entsprechen —, und will nur eine angewandte Arithmetik gelten lassen, ebenso wie nur eine praktisch nützliche Geometrie von Wert sei. Er polemisiert scharf gegen den Begriff der unendlichen Teilbarkeit. Der tausendste Teil einer zollangen Linie ist — nichts! Er wird erst zu etwas, wenn aus dem Zoll ein Erddurchmesser oder wenigstens eine Meile gemacht wird! Die Infinitesimalrechnung eines Newton oder Leibniz erscheint ihm als eine seltsame Spekulation, die ohne Schaden für die Menschheit wegfallen könnte. „Im Gegenteil, es wäre sehr zu wünschen, daß Männer von großen Fähigkeiten und ausdauerndem Fleiß ihre Gedanken von jenen Ergötzungen (!) ablenkten und sie dem Studium von Dingen zuwendeten, die den Angelegenheiten des Lebens näher liegen oder mehr direkten Einfluß auf die Sitten haben.“ (Abschnitt 131 der Hauptschrift.)

4. Danach kann es uns nicht mehr wundern, daß unser Philosoph der teleologischen Weltanschauung vor der mechanischen entschieden den Vorzug gibt. Es scheint ihm „unter der Würde des Geistes zu sein, allzusehr“ nach „Exaktheit“ in der Zurückführung der Einzelerscheinung auf allgemeine Gesetze zu streben; als „edleres Ziel“ betrachtet er es, aus der Schönheit, Ordnung, Fülle und Mannigfaltigkeit der Natur auf die Größe, Weisheit und Güte des Schöpfers zu schließen und sie den Zwecken dienstbar zu machen, zu welchen sie bestimmt sind: „nämlich Gottes Ehre und Erhaltung und Schmückung des Lebens für uns und unsere Mitgeschöpfe“ (Abschn. 109). Nicht die „natürlich wirkenden“ Ursachen, sondern die „Zweckursachen“ der Dinge gelte es in erster Linie aufzusuchen (107). Und wenn in seiner letzten Schrift *(Siris)* der frühere Sensualismus seiner Erkenntnislehre zugunsten eines dem platonischen ähnlichen Idealismus überwunden erscheint, so bleibt doch diese neue „transzendentale“ Philosophie ganz metaphysisch und verachtet die „niedere“ Sphäre der Mathematik und Mechanik.

Und neben dem Teleologen kommt dann der Theologe zum Vorschein. Er empfiehlt seine Lehre nicht bloß deshalb, weil sie das Naturstudium sehr vereinfache, sondern auch damit, daß sie dem Skeptizismus, dem Materialismus und dem „nichtswürdigen“ Atheismus ent-

gegenarbeite, daß sie die Feinde der Religion, die Fatalisten und Götzendiener, die Epikureer, Hobbisten, Spinozisten und ähnlich Denkende ihrer Hauptstütze, der „nichtdenkenden“ Materie, beraube! Daß „die Materie aus der Natur ausgetrieben“ wird, haben alle Freunde der Erkenntnis, des Friedens und der Religion Grund zu wünschen! (92—96.) Es werden zwar die Okkasionalisten bekämpft, aber nicht prinzipiell genug. Gott hat die Welt wie ein „wundervolles Uhrwerk“, das mechanischen Gesetzen gemäß abläuft, geschaffen, aber er kann auch „bei gewissen Anlässen“ Ausnahmen von diesen Gesetzen hervorbringen, um „seine oberherrliche Macht zu bekunden“; „lieber“ freilich wird er unsere Vernunft überzeugen als uns durch Erregung von Erstaunen zum Glauben an sein Dasein bringen wollen. Daß ein allmächtiger, allweiser und allgütiger Urheber die gesamte Natur geschaffen hat und auch in uns alle jene Sinneswahrnehmungen oder Ideen hervorbringt, ist offenbar für „jeden, der des geringsten Nachdenkens fähig ist“. Daß trotzdem so wenige zu dieser Erkenntnis gelangen, vermag sich Berkeley nur aus der menschlichen Stumpfheit und Unaufmerksamkeit zu erklären. Die „Natur“ an sich kann nichts hervorbringen, sondern nur Gott durch sie, indem seine Weisheit und Güte „nach den einfachsten und allgemeinsten Gesetzen auf eine gleichförmige und beständige Weise“ wirkt. Die Schattenseiten, Flecken und Mängel erhöhen — so führt Berkeley aus, genau wie Leibniz in der fast gleichzeitig erschienenen Theodicee — nur den Glanz des übrigen; die Verschwendung von Keimen und Samen ist kein Beweis von Unzweckmäßigkeit, sondern von Machtfülle. Auch Schmerz und Übel gehören in den Zusammenhang des Ganzen; unser Blick ist bloß zu beschränkt, den letzteren ganz zu verstehen; aber nur ein absichtliches Verschließen der Augen vermag das Wirken einer Vorsehung zu leugnen und den Gottesglauben abzulehnen, der zugleich der kräftigste Antrieb zur Tugend und der beste Schutz gegen das Laster ist. Denn — so schließt der fromme Bischof seine Hauptschrift — der Vorrang vor allen anderen Studien kommt der Betrachtung Gottes und unserer Pflicht zu, und „die höchste Vollendung des menschlichen Wesens“ besteht in der Erkenntnis und Ausübung der „heilsamen Wahrheiten des Evangeliums“.

Diese theologische Schlußwendung des Berkeleyschen Denkens, die wir übrigens bei Leibniz fast ebenso finden,

darf indessen nicht unerkenntlich machen gegen das Gute, das Berkeley der Philosophie geleistet hat. Er hat nicht bloß in psychologischer Beziehung manches richtiger gesehen als seine Zeitgenossen (vgl. bes. seine Erklärung des Ursprungs der Raumvorstellung), sondern vor allem den kopernikanischen Grundgedanken des Idealismus, daß alle „Dinge" nur in unserer Vorstellung sind, mit Nachdruck betont. Aber, indem er diese Vorstellung allzu einseitig in der sinnlichen Anschauung erblickte, hat er die Notwendigkeit der Verbindung von Anschauen und Denken übersehen und dadurch einerseits die mathematischen und naturwissenschaftlichen Grundbegriffe verfehlt, anderseits das von ihm richtig in seiner Unerklärbarkeit und Zeugungskraft erkannte Bewußtsein zur unzerstörbaren, unsterblichen Seelensubstanz hypostasiert und so dem alten cartesianischen Dualismus von Geist (Denken) und Ding (Ausdehnung) aufs neue Raum gegeben.

Wie Locke von Berkeley fortgesetzt, aber umgebildet wird, so Locke und Berkeley zugleich von David Hume.

## § 20. Hume (1711—1776).

### A. Leben, Schriften und Erkenntnislehre.

*F. Jodl, Leben und Philosophie David Humes. Halle 1872. E. Pfleiderer, Empirismus und Skepsis usw. 1874. Huxley, Hume. London 1879. Meinong, Hume-Studien. Wien 1877—82. R. Hönigswald, Die Lehre Humes von der Realität der Außendinge. 1904. W. B. Elkin, Hume. New York 1904. R. Richter, Der Skeptizismus, Bd. II, S. 235—428. Vgl. auch in A. Riehls Geschichte des philosophischen Kritizismus (1908) Kap. 2: Humes kritischer Positivismus (a. a. O. S. 101—207). Über Humes Ethik vgl. G. v. Gizycki. Breslau 1878. Quelle für sein Leben: Humes einige Monate vor seinem Tode geschriebene Selbstbiographie; vgl. dazu das eingehende Werk von Burton, Life and Correspondence of David Hume. 2 Bde. 1846.*

1. *Leben und Schriften.* In David Hume, dem zweitältesten Sohn eines schottischen Gutsbesitzers, 26. April 1711 zu Edinburg geboren, erwachte schon früh die Leidenschaft für Literatur und Philosophie. Nach kurzer Zeit kaufmännischer Tätigkeit, die ihn nicht befriedigte, reiste er nach Frankreich und verfaßte dort in ländlicher Zurückgezogenheit sein ausführliches Erstlingswerk *Abhandlung (Treatise) über die menschliche Natur,* das in drei Teilen den Verstand, die Leidenschaften, die Moral behandelt,

von ihm selbst als „ein Versuch" bezeichnet, „die experimentelle Methode auch auf dem geistigen Gebiete einzuführen". Das Buch hatte jedoch nach seiner Veröffentlichung zu London (1739—40) nicht den mindesten Erfolg. Dagegen fanden eine Reihe, zunächst anonym erschienener, *Moralischer und politischer Essays* (1741f.) nicht bloß in England, sondern auch in Frankreich viel Beifall und Verbreitung. 1747 und 1748 war er Gesandtschaftssekretär in Wien und Turin. Er begann nun sein Jugendwerk umzuarbeiten. Als erster Teil seines Systemes erschien jetzt (1748) die übersichtlichere erkenntnistheoretische Hauptschrift *Untersuchung (Enquiry) über den menschlichen Verstand;* 1751 folgte die *Untersuchung über die Prinzipien der Moral,* 1752 seine vielgelesenen *politischen Diskurse,* 1753—57 eine Anzahl kleinerer Abhandlungen über verschiedene Gegenstände, 1757 außerdem eine *Natürliche Geschichte der Religion,* daneben noch von 1754 bis 1761 die umfangreiche *Geschichte Englands,* zu der ihm seine Anstellung als Bibliothekar der Juristenfakultät zu Edinburg die Hilfsmittel gab. Seitdem veröffentlichte er nichts mehr, da er zunächst in den Strom des großen politischen und gesellschaftlichen Lebens gezogen wurde. So war er 1763—66 Gesandtschaftssekretär in Paris, am Hofe als konservativer Politiker, in den Salons als geistreicher Freidenker gefeiert; 1767—69 führte er als Unterstaatssekretär des Auswärtigen Amts die ganze diplomatische Korrespondenz. Die letzten acht Jahre seines Lebens führte der mittlerweile berühmt und wohlhabend gewordene Philosoph, seinen Neigungen entsprechend, ein ruhig behagliches Leben im Kreise auserwählter Freunde zu Edinburg, bis er nach längerem, mit vollendeter Ruhe und Heiterkeit ertragenen Kranksein am 25. August 1776 starb.

Hume war eine heiter liebenswürdige, aber auch ziemlich kühle und nüchterne Natur, milde trotz seines Scharfsinns, offenherzig und gutmütig trotz seiner Menschenkenntnis, praktisch und doch beschaulich, ohne andere Leidenschaften als die des Erkenntnistriebs und des literarischen Ehrgeizes. Sein Freund Adam Smith (s. § 22) gab nach Humes Tode dessen Autobiographie (1777) und ein Neffe die kühnen, schon 1751 verfaßten *Dialoge über natürliche Religion* (1779) heraus. Seine Anschauungen haben am meisten in Frankreich, weniger in England gewirkt, in Deutschland hauptsächlich erst durch Kant. Die beste englische Ausgabe seiner philosophischen Werke

ed. *Green & Grose* 1898, 4 Bde. Ins Deutsche sind fast alle seine Schriften schon im 18. Jahrhundert übersetzt worden, neuerdings der *Treatise* (mit Anmerkungen) von *Th. Lipps* 1895, 1904 und 1906, die *Enquiry* von *Raoul Richter* (6. Aufl. 1907), die *Dialoge* von *Paulsen*, 3. Aufl. 1905 (die beiden letzteren bilden Bd. 35 und 36 der *Philos. Bibl.*), die *Naturgeschichte der Religion* von *W. Bolin*, Leipzig 1909. Humes Schreibart ist einfach und lichtvoll; als Schotte ist er nicht so sehr in die dem Engländer leicht anhaftende Breite verfallen. Seine Stärke besteht im verstandesmäßigen Zergliedern; er fühlt sich als „Anatom", nicht als „Maler" der menschlichen Seele.

2. *Erkenntnistheorie.* Hume zieht die Konsequenzen aus Lockes und Berkeleys Sensualismus. Wie Locke bezeichnet auch er es als erste Aufgabe der Philosophie, die Natur unseres Verstandes dadurch festzustellen, daß wir den Ursprung unserer Vorstellungen untersuchen. Wie Locke und Berkeley, unterscheidet auch er in seiner Weise *sensation* und *reflection*, nämlich: 1. die starken und lebhaften Empfindungen oder Eindrücke *(impressions)*, welche die Sinneswahrnehmungen in uns hervorrufen, wozu aber außer dem Hören, Sehen und Fühlen auch das Hassen, Wünschen und Wollen gehören; 2. die matteren und dunkleren Vorstellungen *(ideas)* oder Gedanken *(thoughts)*, die in der Erinnerung an jene „Eindrücke" bestehen, deren „Nachbilder" (Kopien) sie sind. Ohne vorhergegangenen Eindruck keine Vorstellung. Selbst zu den scheinbar abstraktesten Vorstellungen muß das Original in den *impressions* aufgesucht werden. Auch für die geometrischen Gebilde z. B. sind letzter Maßstab die Sinne und die Einbildungskraft. Die ganze schöpferische Kraft der Seele besteht nur in der Fähigkeit, den durch die Sinne und die Erfahrung gewonnenen Stoff zu verbinden, umzustellen, zu erweitern oder zu vermindern. Selbst die Vorstellung von Gott ist nur eine Steigerung der menschlichen Eigenschaften der Güte und Weisheit ins Unbegrenzte. Ein Blinder kann sich keine Farben, ein Tauber keine Töne vorstellen. Die Eindrücke sind die wahren „angeborenen Ideen".

Aber stärker als Locke ist Hume für die Kritik des Erkennens interessiert, namentlich in der *Enquiry*, während der *Treatise* noch vorzugsweise Erkenntnis-Psychologie getrieben hatte. Er fragt daher weiter: Auf welche Weise erfolgt jene Verbindung *(association)*, jene notwendige Verknüpfung der Vorstellungen oder Ge-

danken, die sich, wenn auch in losester Weise, selbst in den Träumen findet, und durch die allein Erkenntnis möglich wird? Auf dreierlei Art, durch: a) Ähnlichkeit, b) räumlich-zeitliche Berührung (Kontiguität), c) kausalen Zusammenhang. Im Zentrum des Humeschen Philosophierens steht das Problem des letzteren, der Kausalität. Eine Klasse von Vorstellungen wird dabei, wenigstens in der *Enquiry*, ausgeschieden: die Sätze der Mathematik. Denn sie enthalten lediglich an und für sich, d. h. durch Anschauung oder durch Demonstration, gewisse Beziehungen der Vorstellungen aufeinander; wenn auch völlige Exaktheit nur den Schlußfolgerungen der Arithmetik zugesprochen werden kann. Alle anderen Erkenntnisse dagegen sind solche von Tatsachen, wie z. B. der Gedanke, daß morgen die Sonne aufgehen wird. Wie steht es mit deren Gewißheit? Sie beruht, wenn wir näher nachforschen, auf der Erkenntnis von Ursache und Wirkung. Diese aber stammt lediglich aus der — Erfahrung. Ohne Hilfe von Beobachtung und Erfahrung ist es unmöglich, irgendeine Wirkung oder Ursache bestimmen zu können. Die Vernunft vermag weiter nichts, als die einzelnen Erfahrungsregeln auf größere Einfachheit, auf wenige „allgemeine“ Ursachen wie z. B. Elastizität, Schwere, Kohäsion, Stoßbewegung u. ä. zurückzuführen, welche die letzten Gründe der Dinge nicht enthüllen. Auch die vollkommenste Philosophie der Natur schiebt unsere Unwissenheit nur ein kleines Stück zurück; ebenso die Metaphysik und Moralphilosophie. So ist „menschliche Schwäche und Blindheit das Ergebnis aller Philosophie“. Auch das reine Denken in der Geometrie vermag der Naturwissenschaft nicht zur Kenntnis der letzten Ursachen zu verhelfen, sondern setzt die durch die Erfahrung entdeckten Naturgesetze voraus und hilft ihr nur bei der „Auffindung“ [soll wohl heißen: genaueren Formulierung] und Anwendung der letzteren. Daß in jenem „kleinen Stück“ aller Wert menschlicher Wissenschaft liegt, daß er selbst mit seinen Erfahrungs-„regeln“, seinen „allgemeinen“ Ursachen, seiner „Hilfe“ bei der Auffindung und Anwendung der Naturgesetze die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit wissenschaftlicher Gesetzmäßigkeit zugibt, merkt Hume in seinem sensualistisch-empirischen Eifer gegen das Denken a priori gar nicht.

Alle Erfahrungsbeweise scheinen ihm vielmehr darauf hinauszulaufen, daß man von ähnlichen Ursachen ähnliche

Wirkungen erwartet, kurz: auf die Macht der Gewohnheit und den daraus entspringenden Glauben. Gewohnheit „ist die große Führerin im Leben". Sie allein „macht uns unsere Erfahrung nützlich und läßt uns in der Zukunft einen gleichen Lauf der Ereignisse erwarten, wie in der Vergangenheit geschehen". Sie ist ein „Prinzip" und eine wirkende Kraft unserer geistigen Natur. Man merkt überall, daß Hume nicht von der mathematisch-physikalischen Wissenschaft ausgeht. Die „mathematischen" Wissenschaften scheinen ihm nur deshalb vor den „moralischen" (bei uns: Geisteswissenschaften) im Vorteil zu sein, weil ihre Vorstellungen wahrnehmbar und deswegen (!) immer „klar und deutlich" (Descartes) sind; anderseits erfordern sie freilich längere und verwickeltere Schlußketten. In dem *Treatise* hatte er auch ihre Gewißheit bezweifelt; in der *Enquiry* tut er das zwar nicht mehr, schließt sie aber dafür ganz von seinem Hauptprobleme aus, verwendet sie nicht zu der Begründung der Physik, die nach ihm vielmehr auf den gewohnheitsmäßigen Wahrnehmungen von Sukzessionen und deren bloßer Verbindung (Assoziation) durch den Verstand beruht. Auch der Begriff des Raumes oder der Ausdehnung ist nur aus oft wiederholten sinnlichen Eindrücken entstanden; worin sein Wissenschaftswert besteht, fragt Hume nicht. Immerhin aber fühlt er sich doch im Laufe seiner Untersuchung, namentlich im Kapitel *Über die Wunder*, gedrungen, die verschiedensten Grade der Gewißheit, von der höchsten Sicherheit bis zur niedrigsten Wahrscheinlichkeit, zuzugeben. Die Wunder widersprechen dem feststehenden Lauf der Dinge, den eine „unabänderliche" Erfahrung uns kennen gelehrt hat. Freilich beruht dies Gewißheitsgefühl für ihn nicht auf logischen Gesetzen, sondern auf der Lebhaftigkeit und Energie der betreffenden Vorstellung. Und entscheidend für sein Vertrauen auf die Gesetzmäßigkeit der Natur ist schließlich sein Interesse moralischer und religiöser Aufklärung (s. S. 118).

Der Jahrhunderte alte Streit um Freiheit und Notwendigkeit scheint unserem reinen Empiriker nur ein Streit um Worte. Die Vorstellung einer Notwendigkeit entstammt nur der Erfahrung: aus der immer wieder wahrgenommenen Gleichförmigkeit der natürlichen Folgen ist die Gewohnheit ihrer Verknüpfung in unserem Vorstellen entstanden. Auf dem Willens- oder moralischen Gebiete besteht die „Notwendigkeit" in der regelmäßigen

Verbindung der Handlungen mit den Beweggründen, Umständen und Charakteren, die „Freiheit" in der Macht, je nach seinem Entschluß, zu handeln oder nicht zu handeln; was mit dem soeben definierten Begriff der Notwendigkeit durchaus vereinbar ist. Denn Freiheit bedeutet den Gegensatz zum Zwang, nicht zur Notwendigkeit, sonst wäre sie = Zufall, d. h. ein rein negativer Begriff, ohne Bedeutung, wenn man ihn in strengem Sinne faßt. Die Versöhnung aber von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit oder die Verteidigung unbedingter Ratschlüsse, wobei die Gottheit doch nicht als der Urheber des Bösen gelten soll, hält Hume für ein Gebiet, das über die Kraft der Philosophie gehe. Deren bescheidene Aufgabe bestehe in der Erforschung des „gewöhnlichen Lebens".

Damit sind wir bei der Frage: Welche Stellung nimmt Hume zum Skeptizismus ein?, die er selbst im Schlußabschnitte der *Enquiry* behandelt. Ein Skeptizismus nach Art des Descartesschen Zweifels muß jedem ernsthaften Studium der Philosophie vorausgehen. Wie sollen wir die Wahrheit erkennen und zu der erstrebten Festigkeit und Gewißheit in unseren Ansichten gelangen? Sollen wir, dem ursprünglichen Naturinstinkt folgend, uns unbedingt auf die Zuverlässigkeit unserer Sinne verlassen, die uns doch z. B. ein gebrochenes Ruder unter dem Wasser vorspiegeln, sollen wir glauben, daß unsere Empfindung oder Vorstellung der äußere Gegenstand selbst sei? Das „widerspricht offenbar der Vernunft". Aber auf der anderen Seite ist der Widersinn des „reinen Denkens" und der primären Qualitäten nachgewiesen, es läßt sich keine Ausdehnung ohne die Sinne, z. B. kein Dreieck an sich vorstellen. Und Berkeley, der diese „scholastischen" Begriffe vernichtete, hat dadurch, vielleicht wider seinen Willen, am meisten von allen antiken und modernen Philosophen zum Skeptizismus angeleitet. In diesem Falle aber bleibt als Ursache und Gegenstand unserer Wahrnehmungen nur ein „unbekanntes und unsagbares Etwas" übrig, das kein Skeptiker des Streites für wert halten wird. Die unendliche Teilbarkeit des Raumes und der Zeit, die von den „strengeren Wissenschaften" der Mathematik und — Metaphysik behauptet und bewiesen wird, erscheint dem „gesunden Verstande" widersinnig. Trotzdem will Hume nicht einem übertriebenen Skeptizismus (Pyrrhonismus) huldigen, der mit den wirklichen Tatsachen in Widerspruch steht und ohne

dauernden Nutzen ist; ihn nennt er sogar eine „Krankheit", eine „philosophische Melancholie" und „hypochondrische Laune". Wohl dagegen einem gemäßigten Skeptizismus nach Art der „Akademie" (s. Bd. I, § 43), der mit Vorsicht, Bescheidenheit und echtem Forschersinn verbunden ist. Der Philosoph halte sich an die Tatsachen des gewöhnlichen Lebens, deren „Berichtigung" und „Regelung" seine einzige Aufgabe ist; was darüber hinausgeht, überlasse er den Dichtern und Rednern oder „den Künsten der Priester und Politiker". „Können wir doch nicht einmal einen genügenden Grund angeben, weshalb wir nach tausend Proben glauben, daß der Stein fallen und das Feuer brennen wird! Wie können wir darum hoffen, irgendeine zufriedenstellende Erkenntnis über den Ursprung der Welt und den Zustand der Natur von Anfang bis in alle Ewigkeit zu erreichen?" Wahrheit ist nur in der Mathematik und — der Erfahrung zu finden. Ein philosophisches Buch, so schließt Hume seine Schrift, das weder „eine dem reinen Denken entstammende Untersuchung über Größe und Zahl" noch „eine auf Erfahrung sich stützende Untersuchung über Tatsachen und Dasein" enthält, werfe man getrost ins Feuer, „denn es kann nur Spitzfindigkeiten und Blendwerk enthalten".

## § 21. B. Humes Moral- und Religionsphilosophie.

1. *Moralphilosophie.* „Der Mensch muß handeln, folgern und glauben, obgleich er trotz der sorgfältigsten Untersuchung sich über die Grundlagen dieser Tätigkeit nicht zu vergewissern, noch die gegen sie erhobenen Einwürfe zu widerlegen vermag"; und „die Moral und Ästhetik sind nicht Gegenstände des Verstandes, sondern des Geschmackes und Gefühls". In diesen Sätzen spricht Hume selbst seinen moralischen Betrachtungen von vornherein die erkenntniskritische Grundlage ab. Das Kriterium des Verstandes, wie es etwa Clarke oder Wollaston (§ 18) angewandt wissen wollten, wird abgelehnt, die Moral rein auf die empirische Grundlage der Psychologie gestellt. „Moralische und natürliche Schönheit werden mehr gefühlt als begriffen." Daher hier von seinen weit ausgedehnten moralischen Erörterungen nur das Wichtigste:

Es gibt nichts an sich Wertvolles oder Verächtliches; alles hängt vielmehr von dem Organismus der menschlichen Gefühle und Leidenschaften ab. Als die Haupt-

aufgabe der Moralphilosophie betrachtet Hume, ähnlich wie Spinoza, eine Physik der Gefühle. Diese sind teils ruhiger, teils heftiger Natur. Dem Übergewicht der ruhigen Gefühle, die mit den schwachen nicht identisch sind, entspricht das, was wir Seelenstärke nennen. Der große Zweck aller menschlichen Tätigkeit ist das Glück. In dem Erstreben desselben lassen wir uns am besten von der Natur leiten, die uns weise organisiert hat. Den Maßstab der sittlichen Billigung oder Mißbilligung bildet das Gefühl der Lust oder Unlust, welches die zu beurteilende Eigenschaft oder Handlung in uns erregt. Dies Gefühl der Billigung empfinden wir aber auch dann, wenn dieselbe unser eigenes Wohl nichts angeht, ja unter Umständen sogar, wenn sie diesem entgegen ist. Neben den Gefühlen der Selbstliebe stehen die der Sympathie, die uns fremdes Leid und fremde Freude, wenn auch in abgeschwächter Form, mitempfinden lassen und uns überhaupt in die Lage der anderen versetzen. Das moralische Gefühl ist demnach von der Rücksicht auf den unmittelbaren oder mittelbaren Nutzen diktiert, den ich und die anderen von der betreffenden Handlung haben werden. Und zwar bestimmt, was uns nützlich ist, nur das Gefühl; die Vernunft lehrt bloß die zu jenem Zweck geeigneten Mittel finden, sowie die Folgen beobachten.

Die Tugenden oder lobenswerten Eigenschaften zerfallen demgemäß: 1. in solche, die für uns selbst angenehm sind (Frohsinn, Mut u. a.), 2. für andere angenehme (Bescheidenheit, Höflichkeit usw.), 3. für uns nützliche (Körper- und Willenskraft, Fleiß, Verstand), 4. für andere nützliche (Wohlwollen, Menschenliebe und Gerechtigkeit). Letztere, auch die sozialen Tugenden genannt, sind die höchsten und wichtigsten.

Mit der Lehre von der Gerechtigkeit, die übrigens keine schlechtweg natürliche, sondern eher eine „künstliche“ Tugend zu nennen ist, da sie mit der Menschenliebe keineswegs identisch ist, hängt Humes staatsrechtliche und politische Theorie zusammen. Der Ursprung der Gerechtigkeit liegt in den Interessen der Gesellschaft begründet. Nicht zwar durch einen förmlichen ursprünglichen Vertrag, wie Hobbes und Locke meinen, wohl aber durch stillschweigende Übereinkunft (Konvention) ist das Recht entstanden, welches den Zweck hat, die Güter, ohne welche die Gesellschaft nicht bestehen könnte, nämlich das Eigentum, den bestehenden Besitz und die Aufrechthaltung des gegebenen Versprechens zu schützen.

Durch die hinzutretende Regierung wird die Gesellschaft zum Staat. Als die beste Verfassung erscheint Hume diejenige, welche einen erblichen König, einen Adel ohne Vasallen und eine geordnete Volksvertretung besitzt. Durch seine politischen und nationalökonomischen Ansichten war er der Vorläufer seines Freundes Adam Smith.

2. *Kritik der Religion.* In der Sache der Religion ist Hume vorurteilsloser als Locke und namentlich als Berkeley. Zwar dünkt ihm die Existenz einer Gottheit aus dem Kunstwerk der Natur erwiesen, aber er vermischt religiöse Betrachtungen nicht mit den moralischen, und tadelt sogar ausdrücklich die Berufung auf „gefährliche Folgen für Religion und Moral" in theoretischen Dingen. An drei Stellen hauptsächlich hat er seine Religionsphilosophie entwickelt: 1. in dem 10. und 11. Abschnitte der *Enquiry*, betitelt: *Über die Wunder* und *Über eine besondere Vorsehung und ein künftiges Leben;* 2. in seiner *Naturgeschichte der Religion;* 3. in den *Dialogen über natürliche Religion.*

Die sogenannten „Wunder" stellen eine Verletzung der Naturgesetze dar; diesen aber — hier äußert sich Hume gar nicht skeptisch — liegt eine „feste und unveränderliche" Erscheinung zugrunde. Schon die Wahrscheinlichkeit (im wissenschaftlichen Sinne des Wortes) muß stets nach der Seite des weniger Unwahrscheinlichen den Ausschlag geben. Ja, die „allgemeine Erfahrung" liefert einen vollen Beweis gegen die Wunder, ganz abgesehen davon, daß zunächst einmal die Berichte und Zeugnisse über angebliche Wunder zu prüfen sind, welchen letzteren die Leidenschaft der Menschen für überraschende und erstaunliche Ereignisse entgegenkommt. Mindestens kann kein Wunder so sicher bewiesen werden, daß es zur Grundlage eines Religionssystems tauglich ist. „Unsere allerheiligste Religion stützt sich auf den Glauben und nicht auf — Vernunft, und es heißt sicherlich sie gefährden, wenn man sie auf eine Probe stellt, die sie in keinem Falle bestehen kann!" Das nämliche, wie von den Wundern, gilt von den Prophezeiungen.

In dem folgenden Abschnitt über „eine besondere Vorsehung und ein künftiges Leben" legt Hume die Verteidigung der beide Dogmen leugnenden Lehre Epikurs einem zu „skeptischen Paradoxen" geneigten „Freunde" in den Mund. Das Urteil über wahres Glück, über Tugenden und Laster sei unabhängig von diesem Glauben, und der Beweis Gottes aus der Ordnung der Natur be-

weist nichts für andere Dinge. Aber läßt ein unvollendetes Bauwerk, wie die Welt und das irdische Leben des Menschen, nicht auf einen vollkommeneren Plan schließen? Wohl bei dem Menschen, den wir aus Erfahrung kennen, nicht aber bei der Gottheit, die wir nicht stillschweigend nach den Regeln der menschlichen Natur beurteilen dürfen. Den tatsächlich sittigenden und zügelnden Einfluß der religiösen „Vorurteile" auf die menschlichen Leidenschaften gibt Hume zum Schluß selbst zu; wer das Volk von denselben befreien wolle, möge daher ein guter „Logiker" sein, sei aber kein „guter Bürger und Politiker". Gleichwohl soll der Staat jede philosophische Lehre zulassen, denn die Lehren der Philosophen seien weder begeisternd noch für die Menge verlockend!

Von der systematischen Frage nach der vernunftmäßigen Begründung der Religion unterscheidet Hume mit Recht die historische nach ihrem geschichtlichen Ursprung, die er in seiner *Naturgeschichte der Religion* (1755) zu beantworten sucht. Er versucht namentlich zu zeigen, wie Religionen nicht gemacht werden, sondern mit Naturnotwendigkeit aus dem menschlichen Geiste entstehen. Hier wird zum erstenmal eine bloß aus psychologisch-kulturhistorischen Prinzipien entwickelte Naturgeschichte der religiösen Vorstellungen, vom primitivsten Glauben der Urvölker über den Polytheismus hin bis zu dessen allmählicher Umwandlung in den Monotheismus, gegeben: für den damaligen Stand des Wissens eine ganz bedeutende Leistung.

Der philosophisch wichtigeren Frage nach der „Wahrheit" bezw. Begründung der Religion sind die posthumen *Dialoge über natürliche Religion* gewidmet. Von den drei Personen, die in ihnen das Wort führen, ist Demea der Vertreter der Orthodoxie, Philo ein Skeptiker und Naturalist, Kleanthes ein rationalistischer Deist. Humes eigener Standpunkt ist nicht mit voller Deutlichkeit zu ersehen. Er schenkt zwar zum Schlusse seine Zustimmung am meisten dem Kleanthes, aber er hat offenbar auch seine Freude an den skeptischen Einwänden Philos gegen die Außerweltlichkeit Gottes, die Vollkommenheit der Welt und den Schluß von den Teilen auf das Ganze. Auch Philo verwirft übrigens die „natürliche" Religion nicht schlechtweg, sondern hält sie nur nicht für wissenschaftlich begründbar. Der Streit zwischen Theisten und Atheisten, Skeptikern und Dogmatikern sei für die ver-

nünftige Betrachtungsweise des Praktikers in der Regel ein bloßer Wortstreit. Jedenfalls hat Hume die positiven Volksreligionen, die er einmal den „Träumen eines Fieberkranken" vergleicht, ziemlich gering geschätzt, obgleich er die persönlichen Konsequenzen daraus nicht zog, sondern aus opportunistischen Beweggründen die Kirche besuchte. Er ist für unbedingte Toleranz, auch den Skeptikern und Atheisten gegenüber, eingetreten. Die natürliche Rechtschaffenheit scheint ihm stärker und beständiger zu wirken als alle religiösen Beweggründe.

Auch die zwei nachgelassenen kleinen Abhandlungen *Über den Selbstmord* und *Die Unsterblichkeit der Seele* sind in durchaus freiem bezw. skeptischem Geiste gehalten. Konnte doch auch für eine individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode der Mann kaum eintreten, der in seiner Erkenntnislehre die Seele als ein bloßes Bündel von Vorstellungen bezeichnet und bereits als 27jähriger in seinem *Treatise* jede Art des Substanzbegriffs entschieden bekämpft hatte.

Hume bildet den Gipfel der englischen Philosophie des 18. Jahrhunderts, die Vollendung von Baco, Locke und Berkeley. Er ist der letzte große Philosoph Englands, falls man nicht den Entwicklungsphilosophen des 19. Jahrhunderts (Spencer) als solchen ansehen will.

## § 22. Anhänger, Zeitgenossen und Gegner Humes.

*A. Oncken, Adam Smith und I. Kant. Lpz. 1877. Hasbach, Die allgemeinen philosophischen Grundlagen der von Quesnay und Smith begründeten politischen Ökonomie. Lpz. 1890.*

### 1. Adam Smith.

Humes Werk wurde auf ethischem und nationalökonomischem Gebiete fortgesetzt durch seinen jüngeren Freund und Landsmann Adam Smith (1723—1790). Dieser, Sohn eines Zollbeamten, bekleidete seit 1751 eine Professur der Moralphilosophie in Glasgow, wo er über natürliche Theologie, Naturrecht, Ethik und Nationalökonomie las. Nachdem er 1759 seine *Theorie der moralischen Gefühle* veröffentlicht hatte, gab er seine Stelle auf und reiste nach Frankreich, wo er die Bekanntschaft der Nationalökonomen Quesnay, Turgot und Necker (§ 27) machte. Nach Schottland zurückgekehrt, arbeitete er in der Stille seines Heimatsdorfes, bei seiner Mutter lebend, das berühmte Werk aus, von dem man den Anfang der

wissenschaftlichen Nationalökonomie zu datieren pflegt: *Untersuchung über die Natur und die Ursachen des Reichtums der Völker* (1776). Später bekam er eine Stellung am Zollamt zu Edinburg, wo er 1790 starb: eine stille, weiche und bildsame Natur.

a) Seine Ethik vertieft diejenige Humes. Das moralische Gefühl entsteht nur in Gesellschaft anderer, durch unwillkürliche Sympathie: die Rücksicht auf den Nutzen tritt erst später ergänzend hinzu. Jeder Mensch trägt einen unparteiischen inneren Zuschauer seiner Handlungen in seiner Brust. Das moralische Urteil bildet sich zwar erst allmählich aus, aber es ist unwillkürlich; erst bei seinen Verallgemeinerungen wirkt die Vernunft mit. Den Humeschen Sympathiegedanken baut Smith mit guter psychologischer Beobachtung bis ins kleinste aus. Die erste Stufe des Sympathisierens ist rein psychologischer Natur; dann entspringen Werturteile; aus ihnen das Gebot: Betrachte dein Fühlen und Tun in dem Lichte, in dem es der „unparteiische Zuschauer" tut. So bilden sich bestimmte Grundsätze und Lebensregeln, das Pflichtgefühl, endlich die Erkenntnis derselben als göttlicher Gebote. Zu der Achtung muß Neigung (natürliches Gefühl) hinzukommen. Das Gerechtigkeitsgefühl beruht auf dem Grundtrieb der gesellschaftlichen Ausgleichung. Das leitet uns über zu seinem

b) ökonomischen Denken, das ihn berühmter als seine Moralphilosophie gemacht hat, übrigens in einem gewissen Gegensatz zu dieser steht. Ausgangspunkt ist nämlich hier der natürliche Erwerbstrieb des einzelnen, der sich frei und unbeschränkt regen muß. Quellen des Reichtums sind Arbeit und Sparsamkeit. Der Staat soll weder mit Geboten noch mit Verboten in diese Erwerbssphäre eingreifen; Angebot und Nachfrage werden, wie sie es von jeher getan, alles schon aufs beste regulieren, die angemessene Arbeitsteilung bewirken usw. Der Staat soll nur den Frieden erhalten, vor äußerer Gewalt schützen, höchstens rein gemeinnützige Anstalten ins Leben rufen. Die Volkswirtschaft ist für Smith nur die Summe der Privatwirtschaften. Was die Gewinnverteilung betrifft, so tritt neben den Anteil des Arbeiters derjenige des die Rohstoffe liefernden Grundeigentümers und des die Betriebsmittel liefernden Kapitalisten.

Dies aus den Bedürfnissen der englischen Wirtschaftsverhältnisse hervorgewachsene Prinzip des *Laissez-faire* ist heute in seiner Einseitigkeit erkannt, bedeutete jedoch für

die damalige Zeit einen wichtigen Fortschritt. Das (etwas breite) Buch von Smith hat auf die ältere, sogenannte „klassische“ Nationalökonomie (Ricardo, Malthus u. a.) einen bedeutsamen Einfluß geübt.

**2. Die Assoziationspsychologie (Hartley und Priestley).**

a) David Hartley (1705—57), anfangs Theologe, dann Arzt geworden, führt in seinem Werke *Beobachtungen über den Menschen, seinen Bau, seine Pflicht und seine Aussichten* (1749) alle seelischen Erscheinungen auf die „Assoziation“ einfachster Geschehnisse und Vorstellungen zurück. So können aus den einfachsten die zusammengesetztesten, aus anfangs automatischen bewußte, aus ursprünglichen sinnlichen und egoistischen ideale, zuletzt religiöse Vorstellungen werden und umgekehrt. Es gilt Locke mit Newton zu verbinden, eine „Physik der Seele“ zu begründen. Der geistigen Assoziation der Vorstellungen entspricht die physiologische der Gehirnschwingungen; doch behauptet Hartley vorsichtigerweise nur einen Parallelismus beider, an sich inkommensurabler, Reihen. Konsequenter als er verfuhr darin sein Schüler

b) Joseph Priestley (1733—1804), der Entdecker des Sauerstoffes und — Prediger einer Dissentergemeinde, der mit frommer Gesinnung freie politische Anschauungen (Begeisterung für die Französische Revolution) und einen ausgesprochenen naturwissenschaftlichen Materialismus verband. Das Wesen der Materie liegt in der anziehenden oder abstoßenden Kraft der Atome. Der nämlichen Substanz können — so entwickelte er in seinen *Untersuchungen über Materie und Geist* (1777) — sowohl physische als psychische Kräfte zukommen. Statt psychologischer Zergliederungen soll man Physik des Nervensystems treiben. Anders auf theologischem Gebiete. Hier lehrt er Auferstehung und Unsterblichkeit und bekämpft zwar im Namen der natürlichen Religion alle „Verfälschungen des Christentums“, aber auch den Skeptizismus Humes und den Atheismus der französischen Materialisten. Wegen seines Freisinns von der Hochkirche verfolgt, verließ er England und starb in Philadelphia.

c) Während in Deutschland mehr die rationalistische Theologie Hartleys und Priestleys wirkte, wurde in England ihre Assoziationspsychologie aufgenommen und weiter gebildet von Charles Darwins Großvater und Vorläufer

Erasmus Darwin (1731—1802), dessen *Zoonomie oder die Gesetze des organischen Lebens* (1794—96) die Entstehung der Instinkte durch Erfahrung und Assoziation, unter dem Einflusse des Selbsterhaltungstriebes und der Anpassung an die Verhältnisse, ja schon die Vererbung erworbener Eigenschaften lehrt und so die Assoziationspsychologie zu einer allgemein-biologischen Entwicklungstheorie erweitert. So versetzt uns die Philosophie dieser Männer, die großen Einfluß auf die englischen Philosophen des 19. Jahrhunderts (z. B. die beiden Mill) geübt haben, schon mitten in die naturphilosophischen Probleme der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

### 3. Die Philosophie des gemeinen Menschenverstandes (schottische Schule).

Eine ganz andere Stellung zu Hume nehmen diejenigen seiner Landsleute ein, die man unter dem Namen der „Schottischen Schule" zusammenfaßt, die, nachdem sie sich schon in den ihr verwandten Ästhetikern Home und Burke (S. 103f.) angekündigt, mit Thomas Reid (1710—1796) in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts an den Universitäten Schottlands zur Herrschaft gelangte. In seiner Hauptschrift *Untersuchung über den menschlichen Geist nach den Prinzipien des Common sense* (1764) erzählt Reid selbst, wie er anfangs Locke und Berkeley angehangen habe, bis ihm Humes Traktat die gefährlichen Konsequenzen dieser Philosophie gezeigt habe, nämlich: Umsturz aller Wissenschaft, Tugend, Religion und des gesunden oder gemeinen Menschenverstandes (common sense). Diesen letzteren, der, älter als alle Philosophie, uns unmittelbar von Gott verliehen ist, will Reid restaurieren, seine „von selbst" einleuchtenden Wahrheiten wiederherstellen. Er gibt zwölf solcher ursprünglichen Urteile an, die intuitive Gewißheit besitzen; auch die mathematischen und logischen Axiome gehören dazu. Die Außendinge, die wir sehen, sind uns als wirklich durch unsere Empfindungen verbürgt, welche letzteren die Natur „mittels einer Art natürlicher Magie" in uns hervorruft. Ebenso natürlich, wenn auch unerklärlich, ist das induktive Prinzip des Kausalinstinktes. Auch die Existenz der Seele folgt aus diesem untrüglichen gesunden Menschenverstand. Auf dem praktischen Gebiete endlich äußert er sich als „moralischer Sinn".

Von den weiteren Vertretern der schottischen Schule

wandte Beattie (1735—1803) das Prinzip des common sense namentlich auf das ästhetische Gebiet an, während der Theologe Oswald († 1793) mit Hilfe desselben die religiösen Wahrheiten gegen den Skeptizismus zu verteidigen suchte. Bedeutender als beide ist Dugald Stewart (1733—1828), der die Lehre des Meisters ausbaute, aber in manchen Punkten auch modifizierte. Das gleiche widerfuhr der seinigen von seinem Schüler Thomas Brown (1778—1820), der sich wieder Hume und der Assoziationspsychologie mehr annäherte.

Die schottische Schule bezeichnet eine Ermattung des philosophischen Denkens. Denn bezüglich des gesunden Menschenverstandes hat der scharfsinnigste Philosoph vor dem gemeinen Manne nichts voraus. Trotzdem hat sie auf die Mit- und Folgezeit nicht unbedeutend eingewirkt, so in Deutschland auf Jacobi und die Popularphilosophen, in Frankreich auf den Spiritualismus der Jouffroy und Cousin, in England u. a. auf Hamilton, der Reids und Stewarts Werke neu herausgegeben hat.

Damit sind wir indes bereits über die Schwelle des 19. Jahrhunderts getreten. Weit bedeutender waren die Wirkungen, welche die leitenden Gedanken der englischen Aufklärungsphilosophie auf das Frankreich des 18. Jahrhunderts hervorriefen.

---

## B. In Frankreich.

### Kapitel VII.

### Die französische Aufklärungsphilosophie von Bayle bis Rousseau.

*Vgl. außer den früher angegebenen Werken (darunter Hettner, Bd. II) die Monographien J. Morleys über Voltaire, Diderot, Rousseau und Condorcet.*

Die französische Aufklärung hängt in viel höherem Maße als die englische unmittelbar mit den politischen, kirchlichen und sozialen Verhältnissen ihres Geburtslandes zusammen, während neue philosophische Leitgedanken verhältnismäßig weniger hervortreten. So wichtig sie daher auch für die allgemeine Kultur- und Literatur-

geschichte ist, kann und muß sich der Philosophiehistoriker hier kürzer fassen. Wir betrachten zunächst: 1. ihren Vorläufer P. Bayle sowie die Einführung englischer Ideen durch Voltaire und Montesquieu, 2. die Ausbildung eines entschiedenen Sensualismus und Materialismus, und 3. als Gegenströmung die Gefühlsphilosophie J. J. Rousseaus nebst den Anfängen des Sozialismus.

## § 23. Bayle — Montesquieu — Voltaire.

### I. Bayle.

*L. Feuerbach, P. Bayle. Ansbach 1838. Bolin, P. Bayle. Stuttgart 1905.*

Den Weg bereitet hat der Aufklärung in Frankreich und teilweise auch in Deutschland der für die Entwicklung des modernen Denkens höchst bedeutsame Skeptiker und Polyhistor Pierre Bayle (1647—1706). Geboren als Sohn eines hugenottischen Geistlichen in der Grafschaft Foix, als Jüngling kurze Zeit ($1^1/_2$ Jahre) durch jesuitischen Einfluß katholisch geworden, dann aber zur reformierten Kirche zurückgekehrt, studierte er in Genf Descartes, wurde 1675 Lehrer der Philosophie zu Sedan, 1681 in Rotterdam, wo er indes 1693 wegen seiner freisinnigen Anschauungen sein Lehramt verlor, und lebte von da bis an seinen Tod als Privatmann und Schriftsteller, der Mittelpunkt eines literarischen Kreises, zu dem Leibniz, Shaftesbury und andere bedeutende Denker gehörten. Sein Hauptwerk, das große *Dictionnaire historique et critique* (zuerst in 2 Bänden, Rotterdam 1695 u. 1697, am vollständigsten die Ausgabe von *Des Maiseaux*, 4 Bände, Rotterdam 1740), umfaßt in vier mächtigen Folianten fast den ganzen Wissensstoff seiner Zeit, wenigstens auf philosophisch-theologisch-philologischem Gebiete. Seine übrigen Schriften, darunter namentlich seine *Gedanken gelegentlich der Erscheinung eines Kometen* (die im Jahre 1680 viel Aberglauben und Furcht hervorrief), wurden in Haag 1725ff. herausgegeben.

Bayles Eigenart tritt besonders in den ausführlichen kritischen Noten zu den Artikeln seines Dictionnaires hervor. Sie besteht, abgesehen von der Vielseitigkeit seines Wissens, vor allem in der scharfsinnigen Art seiner philologisch-historischen Kritik, die, mit unübertrefflicher Klarheit, Geduld und Beweglichkeit an das Größte wie an

das Kleinste herangehend, selbst die verwickeltsten Probleme zu entwirren weiß. Dazu kommt sein zwar nicht gerade anmutiger, aber lebendiger, schlagfertiger und geistreicher Stil. Seine Tendenz geht vor allem gegen den dogmatischen Verfolgungsgeist, den er an sich selbst genugsam erfahren hatte, überhaupt gegen allen Dogmatismus. Sein scharfer dialektischer Geist läßt ihn vor allen Dingen die Widersprüche aufspüren und hervorheben.

So geht er denn von dem cartesianischen Maßstab der „klaren und deutlichen“ Erkenntnis, des „natürlichen Lichtes“ aus, betont aber im Gegensatz zu Descartes auf schärfste den Widerspruch zwischen Offenbarung (Religion) und Vernunft (Wissenschaft). Ohne den Offenbarungsglauben ausdrücklich anzugreifen oder zu tadeln — wie er denn überhaupt seine eigene Ansicht nicht klar hervortreten läßt —, zeigt er an einigen Beispielen, daß derselbe nicht bloß über-, sondern auch widervernünftig sei. In diesem Sinne behandelte er auch das Problem der Vereinbarkeit des Bösen in der Welt mit der Güte Gottes und wollte das manichäische Doppelprinzip (I, § 56) gar nicht so ungereimt finden: was, wie schon § 15 erwähnt, Leibnizens Widerspruch hervorrief. Bayles Prinzip reinlicher Scheidung führte ihn dann auf ethischem Gebiete zu dem für die Aufklärungszeit charakteristisch gewordenen, sein ganzes schriftstellerisches Wirken durchziehenden Grundsatz, daß die Sittlichkeit des Menschen unabhängig sei von seinen religiösen oder metaphysischen Meinungen, zu der Forderung der Trennung der Kirche vom Staat und unbedingter Toleranz, auch gegenüber — Atheisten! Bayle erklärt zum erstenmal in der Geschichte der christlichen Philosophie, daß auch ein Staat von Atheisten möglich sei, wenn auf strenge Strafen und Ehrbegriffe gehalten wird. Übrigens werde die Zahl derer, die wirklich nach den Lehren des Evangeliums leben, immer sehr klein sein, wie denn der tiefste Grund der Bayleschen Skepsis ein entschiedener Pessimismus ist.

Auf dem Gebiete der Philosophie im engeren Sinne Positives von Bedeutung zu leisten, hat Bayle sowohl seine skeptische Natur wie sein Mangel an naturwissenschaftlichem Interesse gehindert. Er hat zwar das Verdienst, in seinen Artikeln *Pyrrhon* und *Zenon* die scharfsinnigen Untersuchungen der antiken Skeptiker bezw. Eleaten über Raum, Zeit und Bewegung ans Licht gezogen und ge-

würdigt zu haben, aber er bezweifelt nicht bloß die Realität der Körperwelt, sondern auch die Gewißheit des Selbstbewußtseins, ja sogar die Sicherheit der mathematischen Axiome. Von den zeitgenössischen Philosophen bekämpft er am meisten Spinoza wegen seines Pantheismus und Determinismus, obwohl er selbst die Willensfreiheit des Menschen ebenfalls für unbegreiflich und unbeweisbar hält.

Seine Hauptbedeutung liegt eben in jenen allgemeinen Aufklärungsgedanken, die dem Bedürfnis der Zeit entgegenkamen und sich rasch in Frankreich und über die Grenzen desselben hinaus verbreiteten. Nicht bloß auf Hume, sondern auch auf Leibniz ist Bayle nachweisbar von Einfluß gewesen; kein anderer wie Gottsched hat später (1741—44) sein Dictionnaire ins Deutsche übersetzt. Und zwar wirkte, wenigstens in seinem Vaterlande, die kritisch-negative Seite seines Denkens am stärksten. Mag Bayle mit seiner Bezweiflung der Möglichkeit einer Vernunftreligion persönlich einen warmen religiösen Glauben verbunden haben oder nicht (was sich unbedingt sicher nicht feststellen läßt, wir neigen mehr zu der letzteren Annahme): die weitere Entwicklung der Aufklärungsgedanken zog jedenfalls aus seinem Satze, daß die kirchlichen Lehren mit der Vernunft unvereinbar seien, den Schluß, daß nicht die letztere, sondern die ersteren zu verwerfen oder doch entsprechend zu rationalisieren seien.

Zu reicherer Wirksamkeit sollten indessen diese Gedanken erst ein Menschenalter später kommen, nachdem der ungeheure geistige Druck der nach außen so glänzenden Periode Ludwigs XIV. gewichen war. Schon unter der Regentschaft (1715—23) zeigen sich die Spuren freieren geistigen Lebens. So arg die Sittenlosigkeit des Hofes und des Adels war, Handel und Industrie und mit ihnen die Bourgeoisie, der „dritte Stand", kamen empor, während allerdings die Bauern und Arbeiter noch im tiefsten Elend schmachteten, zu dessen Linderung vergeblich wohlmeinende Nationalökonomen, wie Vauban und Boisguillebert, ihre Vorschläge machten.

Dazu kam dann der Einfluß der *englischen* Ideen. Mehrere Jahre, bevor Hume nach Frankreich ging, um dort in der Stille seine Gedanken ausreifen zu lassen, hatten zwei junge Franzosen England besucht, um sich mitten in die dortige Bewegung der Geister zu stürzen und von da die neuen Ideen über Religion und Kirche, Philosophie und Staat in die Heimat mitzunehmen, deren

geistiges Leben damals in der Hauptsache doch noch die Signatur der Ausläufer des Cartesianismus einer-, des Katholizismus (Jansenisten, Jesuiten) anderseits trug. Es waren Montesquieu und Voltaire. Friedrich der Große schreibt 1767 an den letzteren: „Bayle hat den Kampf begonnen. Eine Anzahl Engländer folgte ihm. Ihr seid berufen, den Kampf zu vollenden!" Folgen wir jetzt dessen weiterer Entwicklung.

## II. Montesquieu

(1689—1755), ein südfranzösischer Edelmann, hatte bereits als Mitglied der Akademie von Bordeaux eine Reihe historischer, naturwissenschaftlicher und moralphilosophischer Abhandlungen geschrieben, ehe er zu literarischer Berühmtheit gelangte. Diese verschafften ihm mit einem Male seine 1721 (zuerst anonym) erschienenen *Lettres Persanes,* die unter der Maske zweier reisenden Perser die französischen Zustände vom Standpunkt der politischen und religiösen Freiheit aus schonungslos geißelten. Nach einem Aufenthalte in England (1729—31) entstand sein zweites, historisches Werk, die *Betrachtungen über die Ursachen der Größe der Römer und ihres Verfalls* (1734), das den Grund ihrer Größe in ihrer politischen Freiheit aufzuzeigen suchte. 1748 endlich erschien, nach zwanzigjährigen Vorstudien, das Hauptwerk seines Lebens: *L'esprit des lois,* das in 18 Monaten mehr als zwanzigmal gedruckt wurde.

Der „Geist der Gesetze" entsteht aus dem Geist des betr. Volkes, d. h. der Summe seiner natürlichen und geschichtlichen Bedingungen, als da sind: Klima, Bodenbeschaffenheit, Sittenbildung, Religion usw. In einem gewissen Widerspruch mit dieser naturalistischen Anschauung, die wir schon bei Bodin angedeutet fanden, preist Montesquieu dann aber als erstrebenswertes Ideal für alle Staaten den englischen Konstitutionalismus mit seiner Dreiteilung der Gewalten in die gesetzgebende, richterliche und vollziehende, von denen er namentlich die richterliche kräftig hervorhebt. Hier wandelt er demnach im ganzen in den Bahnen Lockes, weiß jedoch seine Gedanken vielfach eigenartig auszuprägen und sucht ihnen eine psychologische Grundlage zu geben. So führt er die Despotie auf das Prinzip der Furcht, die Monarchie auf das der Ehre, die Demokratie auf das der politischen Tugend zurück. Politische Freiheit ist die Macht, das

tun zu können, was man wollen soll. Daneben finden sich wieder sehr naturalistisch klingende Sätze, wie: „Das Interesse ist der größte Monarch in der Welt.“ „Man lasse uns, wie wir sind.“ „Die Natur verbessert alles.“ Ein festes philosophisches Prinzip fehlt. Dagegen ist Montesquieu ohne Frage von epochemachendem Einfluß auf das politische Denken seiner Zeit gewesen.

In bezug auf das allgemeine Denken war dies in noch viel höherem Grade der Fall mit

## III. Voltaire.

*Vgl. D. F. Strauß, Voltaire, 6 Vorträge, Lpz. 1870, 4. Aufl. 1877. John Morley, London 1872. Mahrenholtz, Oppeln 1875. Das meiste Material bieten die 8 Bände von Desnoiresterres, Voltaire et la société au 18. siècle, Lpz. 1872. Ins Deutsche übersetzt, mit Einleitung und Anmerkungen (in Auswahl) von A. Ellissen, Lpz. 1844—46.*

Voltaire (1694—1778, eigentlich J. M. Arouet), dessen Leben, literarische und Kulturbedeutung hier nicht darzustellen ist, hat gleich Montesquieu die nachhaltigsten philosophischen Eindrücke durch seinen Besuch in England (1726—28) empfangen. Von dort verpflanzt er Lockes Empirismus, Newtons Naturphilosophie und die natürliche Religion des Deismus nach Frankreich. Seine bewundernden Briefe *Sur les Anglais* (1728) wurden in Frankreich anfangs auf Befehl der Zensur verbrannt, seinen *Eléments de la philosophie de Newton* erst 1741 die Druckerlaubnis gewährt. Zu Locke fühlte er sich auch noch später (vgl. *Le philosophe ignorant* 1767) am meisten hingezogen: alles rührt von der Empfindung her, diese aber von der seit Ewigkeit vorhandenen, von Gott geordneten Materie. Aber Voltaire ist kein Systematiker, sondern nur ein begeisterter und gewandter Propagandist und Popularisator fremder Ideen (vgl. besonders sein *Dictionnaire philosophique portatif*, 1764). Anfangs ist er durchaus Deist und begeisterter Verkünder der drei Dogmen der deistischen Aufklärung: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit; später ist in dieser Beziehung ein deutliches Schwanken, ja ein gewisser, wenn auch nicht vollständiger, Umschwung wahrnehmbar.

An der Existenz Gottes freilich hat er, was man über seiner Kirchenfeindschaft oft vergessen hat, immer festgehalten. Zwar galt sein Kampf in erster Linie dem kirchlichen Aberglauben mit seinem Gefolge: Intoleranz und

Fanatismus, und in diesem Sinne ist das berüchtigte *Ecrasez l'infâme* (sc. die Kirche) zu verstehen, das er am Schluß seiner Briefe an vertraute Freunde anzubringen pflegte. Aber daneben hat er stets auch den Atheismus bekämpft, so speziell in seiner *Réponse au Système de la nature* (1777): „Wir verdammen den Atheismus, verabscheuen den Aberglauben, lieben Gott und die Menschheit." Religion besteht ihm in der Anbetung des höchsten Wesens. Das bekannte Wort: „Gäbe es keinen Gott, so müßte man ihn erfinden", ist durchaus ernsthaft gemeint; denn „die ganze Natur verkündigt laut, daß er existiert." Nur bevorzugt er später immer mehr den moralischen vor dem theologischen Beweis. Damit hängt denn auch sein Abschwenken von dem anfangs mit Leibniz und Shaftesbury geteilten Optimismus zusammen, den er bekanntlich in seinem *Candide* (1757) beißend verspottete. Das furchtbare Erdbeben von Lissabon (1755) war nicht ohne Einfluß auf diese Wandlung seiner Ansichten geblieben. Auch in der Frage der Unsterblichkeit der Seele und der Freiheit des Willens neigt er später mehr dem Skeptizismus und Determinismus zu. Die Unsterblichkeit bleibt ihm nur eine schöne Hoffnung, höchstens ein sittliches Postulat. Überhaupt scheint ihm alle Spekulation wertlos im Verhältnis zum Praktischen. Statt spekulative Fragen zu erörtern, „laßt uns hingehen und unseren Garten bebauen", schließt sein *Candide,* und ein andermal heißt es: „Gott gab dir den Verstand, um dich zum Rechten zu leiten, nicht um in das Wesen der erschaffenen Dinge einzudringen."

Dagegen ist ihm Moral die wahre und einzige Religion und Philosophie. „Ich führe immer, so viel als möglich, meine Metaphysik auf die Moral zurück", schreibt er 1737 an Friedrich den Großen. Auf diesem Felde hält er an den, sonst von ihm mit Locke bekämpften, angeborenen Ideen fest, hier geht er auf den im übrigen von ihm als Beweismittel nicht anerkannten consensus gentium zurück. Wie sehr auch der Inhalt der sittlichen Vorschriften wechseln mag, das Bewußtsein des Rechten bleibt unverändert. Die Vernunft belehrt uns über Tugend und Laster ebenso sicher, wie sie lehrt, daß $2 \times 2 = 4$ ist. Alle Philosophen von Zoroaster bis Shaftesbury lehren im Grunde dieselbe Moral. Mit angenehmen Empfindungen hat die Tugend an sich nichts zu schaffen. Der sonst so sarkastische Spötter wird schwärmerisch begeistert, wenn er auf das Wohl der Menschheit zu

reden kommt. Er sieht „das Zeitalter der Vernunft“ und Aufklärung hereinbrechen, allerdings — nur für die „anständigen Leute“, nicht für die „Canaille“, die „Lakaien, Schuster und Dienstmädchen“. Er ahnte nicht, daß noch zu seinen Lebzeiten auch die Lakaien (Rousseau) zu philosophieren beginnen, daß bald die Revolution mit ehernem Tritt auch über seine honnêtes gens zur Tagesordnung übergehen würde. Zu einer mehr als rhetorischen Begründung seiner Moral hat es Voltaire freilich nicht gebracht. Ähnlich zeigt sich auch in der Politik, die er übrigens nicht, wie Montesquieu und Rousseau, im Zusammenhang bearbeitet hat, die Oberflächlichkeit seines Liberalismus im vollsten Lichte. Er weiß zwar schön von Freiheit und Gleichheit zu reden, aber er erwartet das Heil vom aufgeklärten Despotismus, wie er denn auch mit den Monarchen von Preußen, Rußland, Dänemark und Schweden in persönlicher Verbindung stand. „Das Volk hat zur Selbstbildung weder Zeit noch Fähigkeit. Es scheint nötig, daß es einen unwissenden Pöbel gebe; wenn dieser zu vernünfteln anfängt, so ist alles verloren!“ Auch seine *Philosophie der Geschichte* (1765) — er hat diesen Ausdruck zum erstenmal gebraucht — ist ohne besondere Bedeutung; es fehlt ihm dazu vor allem, wie den meisten Aufklärern, an historischem Sinne.

Bei all seinem gewaltigen Einfluß auf die Entwicklung des freien Denkens spielt somit Voltaire philosophisch keineswegs eine hervorragende Rolle.

Des zeitlichen Zusammenhangs wegen schließen wir hier noch den Baron von Maupertuis (1698—1759) an, der 1736 die erste Gradmessung in Lappland leitete, später von Friedrich dem Großen für Berlin gewonnen und 1746 zum Präsidenten der dortigen Akademie ernannt wurde. Maupertuis ist einer der ersten Newtonianer in Frankreich. In der Philosophie Eklektiker, verbindet er Locke mit Berkeley und Hume, indem er sogar die reine Mathematik und Mechanik empirisch ableiten will, der Unterscheidung der primären und sekundären Qualitäten alle reale Bedeutung abspricht und den Kraftbegriff für höchst verschwommen erklärt. Um so sicherer findet er dagegen die uns nicht erkennbaren letzten Naturgesetze, das Wesen der Dinge im Grundplan der göttlichen Verfassung des Weltalls verankert, und so bekämpft er eifrig mit teleologischen Gründen den Materialismus. Letzterer gewann gleichwohl in seiner Heimat die Oberhand.

## § 24. Materialismus und Sensualismus.

In dem Umschwung von Voltaires persönlicher Entwicklung spiegelt sich die Entwicklung der allgemeinen Anschauungen wider. Die in erster Linie aus England eingeführte Aufklärung erhält in Frankreich einen immer radikaleren Anstrich. Hier forderte nicht bloß der größere Druck der kirchlichen, politischen und sozialen Verhältnisse zu einer weit heftigeren Opposition heraus, sondern mußte auch der scharfe, verstandesklare Charakter des französischen Geistes die Gegensätze schärfen. Zunächst in der Naturphilosophie.

### 1. Materialismus.

In der Konsequenz der natürlichen Weltanschauung des Newtonschen Systems lag es, über dessen Urheber hinauszugehen und die von diesem noch bejahte Frage nach einem außerweltlichen Schöpfer in der Schwebe zu lassen. In diesem Sinne wirkte

a) Buffon (1707—1788) mit seinem Riesenwerke, der *Allgemeinen und besonderen Naturgeschichte*, die von 1749 bis 1788 in 36 Bänden, wozu dann 1789 noch 7 Supplementbände kamen, erschien. Sie verdrängte bald Voltaires deistischen Naturmechanismus aus den Pariser Salons. Buffon bezauberte nicht bloß durch seinen vortrefflichen Stil, sondern namentlich auch durch seine Art, die Natur nicht vom Standpunkt des Spezialforschers, sondern als einen großen Organismus anzusehen. Er leitete alle Lebewesen von organischen Molekülen ab, ist also gewissermaßen ein Vorläufer der modernen Zellentheorie. Gebrauchte er auch als Direktor des Kgl. Botanischen Gartens die Vorsicht, sich des Wortes „Schöpfer“ zu bedienen, wo er an sich lieber „Naturkraft“ gesagt hätte, so dachte er in seinem Inneren wohl kaum sehr verschieden von dem eigentlichen Wortführer des französischen Materialismus, der ihn vielleicht auch schon beeinflußt hat:

b) Dem Arzte und Philosophen La Mettrie (1709 bis 1751), aus St. Malo in der Bretagne, der, anfänglich zum Theologen bestimmt, bald zur Medizin überging und Schüler des berühmten, spinozistisch gesinnten Arztes Boerhaave in Leyden gewesen war. Durch die in seiner *Naturgeschichte der Seele* (1745) offen ausgesprochene Überzeugung von der Körperlichkeit der Seele verscherzte

La Mettrie sich seine Stellung als Militärarzt; er flüchtete nach Holland. Das Ärgernis, welches er durch seine neue Schrift *L'homme machine* (1747, deutsch in der *Phil. Bibl.* mit Einleitung usw. von *Max Brahn* 1909) erregte, vertrieb ihn auch von dort. Das verfolgte „Opfer der Pfaffen und der Narren" fand eine Zuflucht bei dem freidenkerischen Preußenkönig, der ihn zu seinem Vorleser und zum Mitgliede der Akademie ernannte. In Potsdam verfaßte er seinen *L'homme plante,* den moralphilosophischen *Discours sur le bonheur* und sein *Système d'Epicure.* Er starb bereits 1751, plötzlich, wie es heißt, infolge einer Unmäßigkeit, wahrscheinlich aber durch falsche medizinische Selbstbehandlung; von Friedrich II. wurde er durch eine Lobrede (*Eloge de L.* 1752) geehrt. Sein konsequenter Materialismus wie seine „epikureischen" Schriften haben ihn frühe in, wie es scheint, unverschuldeten üblen Ruf gebracht; so daß schon seine materialistischen Gesinnungsgenossen ihn, den Extremsten, von sich abzuschütteln suchten. Eine gerechtere Würdigung hat zuerst *F. A. Lange* in seiner *Geschichte des Materialismus,* S. 270—303, angebahnt; vgl. auch den Vortrag von *Du Bois-Reymond* 1875, die Monographie von *Poritzky, La Mettrie, sein Leben und seine Werke,* Berlin 1900, und die Einleitung *Brahns* zu seiner oben zitierten Ausgabe.

Durch Selbstbeobachtung während eines hitzigen Fiebers kam La Mettrie auf den Gedanken, daß unser gesamtes Denken gänzlich von unserer körperlichen Organisation abhänge. Eine körperlose Seele ist nicht zu begreifen. Von den gewöhnlichen scholastischen und cartesianischen Schulbegriffen ausgehend — Descartes selber hatte ja bezüglich der Tiere den biologischen Mechanismus anerkannt! —, führt die *Naturgeschichte der Seele* ganz allmählich zum Materialismus, der nur die Konsequenz des Cartesianismus sei. Auf die Sinnenempfindungen muß man zurückgehen, wenn man die Wahrheit erkennen will: keine Sinne, keine Ideen; je weniger Sinne, um so weniger Ideen. Dächte man sich einen Menschen von seiner ersten Jugend an in einem dunklen Keller ohne Gesellschaft mit anderen aufgewachsen, so würde er den Zustand völliger geistiger Leere repräsentieren: ein Gedanke, dem wir schon bei dem Kirchenvater Arnobius — I, § 53, 6 — begegnet sind und bei Condillac wieder begegnen werden. Die Empfindung haftet am Stoffe. Der Mensch ist eine Maschine, wie die gleichnamige zweite Hauptschrift offen ausspricht,

das Denken eine Funktion des Körpers und zwar des Gehirns. Anderseits dehnt La Mettrie die Fähigkeit des Empfindens auf alles Lebendige aus (vgl. namentlich *L'homme plante*). Der Mensch nimmt unter diesen Lebewesen die höchste Stelle ein und besitzt „Geist“, weil er die meisten Bedürfnisse hat. Die Hoheit seines Geistes beruht nicht auf dessen vermeinter Körperlosigkeit, sondern auf seinem Umfange und seiner Klarheit, diese aber auf der Feinheit seiner Gehirnwindungen; er braucht nicht darüber zu erröten, daß er aus dem Schlamme geboren ist. Das Prinzip des Lebens steckt in den kleinsten Fasern des Körpers, nicht aber in einer rätselhaften „Seele“.

Diesem theoretischen Untergrund entspricht unseres Materialisten völlig sensualistische Ethik. Wir sind nicht alle geschaffen, um gelehrt, wohl aber, um glücklich zu sein. Das Glück aber sieht La Mettrie allein in der Lust, die jedoch ihrem Werte nach sehr verschieden sein kann, je nachdem sie grob oder fein, kurz oder dauernd ist. Prinzipiell freilich sind auch die geistigen Genüsse nur ein Spezialfall der allgemeinen sinnlichen Lust. Aber derjenige, den seine Begriffe von Tugend und Ehre reizen, seine Kräfte in den Dienst des Gemeinwohls zu stellen, genießt ein höheres Glück als der, bei welchem die privaten Interessen die öffentlichen überwiegen. Durch Wohltun und Sympathie erhöht man sein eigenes Lustgefühl. Reue und Gewissensbisse sind unnütz, ja verwerflich, weil sie die Summe der Unlust in der Welt vermehren. Der Verbrecher ist als Kranker zu betrachten, La Mettrie also Vorläufer Lombrosos u. a., an die Stelle der Theologen und Juristen sollen Ärzte treten.

Über jenseitige Dinge machte La Mettrie sich wenig Skrupel. Nur durch Beobachtung und Erfahrung, nicht durch apriorische Konstruktionen lernen wir Welt und Menschen kennen. Indessen gibt er an einer Stelle die Möglichkeit eines Weiterlebens nach dem Tode zu, da ja auch die Raupe nicht wisse, daß ein Schmetterling aus ihr werden soll. Ebenso mag ein Gott existieren; aber es ist Torheit, sich um ein solches rein theoretisches Prinzip zu kümmern. Als Atheist lebt man am glücklichsten.

c) Mit La Mettrie schritten die meisten französischen Naturalisten, nur weniger offen als er, zum Materialismus fort, indem sie das Geistige aus dem Materiellen, das Organische aus dem Anorganischen abzuleiten suchten. Den

umgekehrten Weg schlägt Robinet (1735—1820) ein, der in seinem Hauptwerke *De la nature* (1761) alles auf das Organische zurückleitet, also einen universalen Vitalismus annimmt. Durch Leibniz' Monadenlehre beeinflußt, lehrt er Empfindungsfähigkeit der kleinsten Stoffteilchen und nimmt, wie dieser, in einem zweiten Werke (1767) eine kontinuierliche Stufenreihe aller Wesen an, teilt aber nicht seine theologische Stellung, ist vielmehr eher Pantheist. Die Gesamtsumme aller Kräfte des Universums bleibt die gleiche, das Mehr an der einen Stelle gleicht sich durch ein Minder an der anderen aus; das bezieht sich auch auf Lust und Schmerz. Seine Lehre von der Erzeugung der Wesen (einschließlich der Sterne, Metalle usw.!) ist der Buffons ähnlich. Dem moralischen Sinn, den er mit Hutcheson und Hume annimmt, entsprechen besondere Gehirnfibern! Die unbekannte Weltursache, die wir Gott nennen, ist in Wahrheit unerkennbar; alle ihm beigelegten Prädikate sind Anthropomorphismen. Robinets Werke erregten zwar anfänglich Aufsehen, drangen aber auf die Dauer nicht durch, vielleicht wegen ihres Mangels an Esprit und wegen der Kompliziertheit seiner eigenartigen Lehre. Weit besser gelang dies dem Sensualismus Condillacs.

### 2. Sensualismus.

a) Condillac (1715—80). Condillac, genauer Abbé Bonnot de Condillac, war mehr ein friedlicher Gelehrter als ein streitbarer Kämpe der Aufklärung. Er widmete sich schon früh dem geistlichen Stande, leitete 1758 bis 1768 die Erziehung eines Prinzen von Parma und verlebte die letzten zwölf Jahre seines Lebens in stiller Ruhe auf seinem Landgute. Er ist der am meisten philosophisch Beanlagte von den französischen Aufklärern. In seinen beiden ersten Schriften *Über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse* (1746) und *Traktat von den Systemen* (1749, gegen Descartes, Malebranche, Spinoza und Leibniz gerichtet), ist er noch reiner Lockeaner. In seinem Hauptwerke dagegen, der *Abhandlung von den Empfindungen* (1754, deutsch mit Erläuterungen in der *Phil. Bibl.* Bd. 25), schreitet er über Locke hinaus zur Begründung des reinen Sensualismus fort, indem er als einzige Erkenntnisquelle die Empfindung (sinnliche Wahrnehmung) gelten läßt.

Alle Bewußtseinstätigkeit hat sich aus der sinnlichen Wahrnehmung entwickelt, ist umgeformtes

Empfinden. So besteht Aufmerksamkeit in der Hingabe an eine Empfindung, Erinnerung in deren Nachwirkung. Vergleichen und urteilen ist nichts anderes als: zwei Empfindungen zu gleicher Zeit haben und auf sie achten; das bloße Nebeneinandersein beider bringt von selbst die Empfindung des Verhältnisses oder der Beziehung mit sich. Abstrahieren heißt: eine Empfindung aus den anderen absondern. Die allmähliche Entstehung und Entwicklung der Sinnesempfindungen macht Condillac an dem fingierten Beispiel einer menschlichen Statue klar, an der die einzelnen Sinne nacheinander erwachen: zuerst der niedrigste, der Geruchsinn, zuletzt der höchste, der Tastsinn, welcher zuerst die Vorstellung einer Außenwelt in uns hervorruft und die übrigen Sinne über sie urteilen lehrt. An dem hypothetisch angenommenen Beispiel eines isoliert lebenden Menschen macht er dann weiter klar, wie auch die Ethik sich auf einer Empfindung, nämlich dem Gefühl der Lust und Unlust, aufbaut, aus dem nacheinander das Bedürfnis, das Verlangen, die Leidenschaften, das Wollen entstehen. Gut und schön nennen wir das, was uns Lust gewährt. Das Abstrahieren geschieht mit Hilfe von Zeichen, deren Theorie erst die letzten Schriften Condillacs (*Logik* 1781, *Sprache der Calcüle* 1798) ausbauen. Alle Wahrheiten betreffen die Verhältnisse zwischen den Ideen, insbesondere die Gleichheitsbeziehungen zwischen ihnen. Alles Denken ist im letzten Grunde ein Rechnen, ja selbst das Drama eines Corneille eigentlich nur ein richtig gelöstes Rechenexempel. Die Dekomposition der Erscheinungen und Kombination von Ideen erfolgt vermittelst der Sprache, deren Dialekte die Gebärden-, Laut-, Ziffern-, Buchstabensprache und Infinitesimalrechnung, deren Grammatik die Logik ist. Der Fortschritt der Wissenschaft besteht nur darin, primitive und ungenügende Bezeichnungen durch schärfere und feiner ausgebildete zu ersetzen.

Seiner sensualistischen Erkenntnislehre zum Trotz hält sich Condillac persönlich doch von gewissen spiritualistischen Anwandlungen nicht frei. Nicht nur, daß er als guter Katholik die Zeit vor dem Sündenfalle und nach unserem Tode von seiner Theorie ausnimmt und Gott als unseren Gesetzgeber sowie die Geltung des Sittengesetzes anerkennt: er hält auch an einer gewissen Einfachheit der Seele, im Gegensatz zu der teilbaren Materie, fest. Die Empfindung ist von der Ausdehnung prinzipiell verschieden, und, obwohl das Ich nur aus der Summe

der Empfindungen besteht, so setzt doch die Einheit unseres Bewußtseins ein allerdings gänzlich unerkennbares Substrat voraus.

b) Fortsetzer Condillacs sind die sogenannten Ideologen. Condillacs klare und verständliche, vielfach anregende Analyse des menschlichen Geistes erwarb sich viele Anhänger. Der philosophische Trieb, von den Systemen der Metaphysik abgestoßen, warf sich mit Eifer auf das bessere Ausbeute versprechende Feld der psychologischen Zergliederung oder, wie man seit Destutt de Tracy (S. 138) sagte, der Ideologie. So wurde Condillacs Philosophie in den Zeiten der Revolution und des ersten Kaiserreichs die herrschende in Frankreich, und die Bezeichnung als „Ideologe" die gewöhnliche für einen Philosophen. Ja, neuerdings (1885) hat man sie sogar in den philosophischen Unterricht der höheren Lehranstalten aufgenommen. Metaphysisch an sich verschiedenen Richtungen Raum lassend, wurde Condillacs Sensualismus von seinen Nachfolgern nach entgegengesetzten Seiten hin weiter ausgebildet.

Nach der spiritualistischen durch den Schweizer Bonnet (1720—1793), der in seinem *Essai de psychologie* (1755) zwar mit Condillac das geistige Leben aus den Empfindungen ableitet und mit Hartley und Priestley die physiologische Bedingtheit der Seele betont, die sich erst allmählich zur vernünftigen Persönlichkeit heranbildet, aber stärker als Condillac die Selbständigkeit der Seele und die Einheit des Bewußtseins hervorhebt, für die jene sinnlichen Reize nur die Gelegenheitsursachen ihrer Betätigung sind. Bonnet hat durch Tetens (s. § 29) auch auf die deutsche Philosophie Einfluß geübt. Seine Hypothese eines ätherischen Seelenleibes, durch die er seinen Unsterblichkeitsglauben zu stützen suchte, fand bei seinem phantastischen Landsmanne Lavater Anklang.

Nach der materialistischen Seite wurde dagegen die „Ideologie" Condillacs umgebildet von Cabanis (1757—1808), dem Freunde Mirabeaus, Reorganisator der medizinischen Schulen Frankreichs und Vater der materialistischen Physiologie. Sein Hauptwerk (1799) behandelt die „Beziehungen der Physik und der Moral des Menschen". Moral, Psychologie (d. h. Zergliederung der Ideen) und Physiologie sind ihm nur drei Zweige einer und derselben Wissenschaft, derjenigen „vom Menschen" (also Anthropologie). Die „Seele" ist eine Fähigkeit, kein Wesen. Ihre und des sogenannten „Geistes" Tätigkeiten

bestehen in Bewegungen und Empfindungen der Gehirnnerven; die Gedanken sind die Absonderungen des Gehirns! Übrigens hält Cabanis, trotz dieses weit vorgeschrittenen Materialismus, die Erkenntnis der „ersten Ursachen“ für unmöglich und huldigt einer Art Pantheismus; die göttliche Ordnung besteht in dem Gesetz der Materie.

In ähnlichem Gleise bewegt sich der freisinnige Graf Destutt de Tracy (1754—1836), der seine *Eléments d'idéologie* (1801—05) Cabanis widmet. Auch ihm geht das Denken und Wollen aus den Empfindungen der Nerven hervor. Er hat die von jenem nur angedeutete „Naturwissenschaft des Geistes“ vollständig durchzuführen gesucht, ist indessen nicht zu Ende damit gekommen. Nur der erste Teil seines Systems, behandelnd die Geschichte unserer Erkenntnismittel und zwar die Lehre von der Bildung (Ideologie), dem Ausdruck (Grammatik) und der Verbindung (Logik) unserer Ideen, ist vollendet. Den zweiten Teil: die Anwendung der Erkenntnismittel auf unseren Willen (Ökonomie, Moral, Politik), hat er nur begonnen, den dritten, die Anwendung derselben auf die Außenwelt (Physik, Geometrie, Kalkül) gar nicht mehr in Angriff genommen.

Auch auf die französische Ästhetik dehnte der Sensualismus seinen Einfluß aus. Bereits Dubos (1670—1743) hatte einen besonderen ästhetischen (sechsten) Sinn angenommen, und Batteux (1713—1780) sah rein empiristisch das Wesen der Kunst in der bloßen Nachahmung der schönen Natur.

In der Ethik ist die bedeutendste sensualistische Erscheinung Helvetius' Buch *De l'esprit,* das wir jedoch besser im Zusammenhang mit den Männern der Enzyklopädie behandeln.

## § 25. Die Enzyklopädisten.

Im Jahre 1750 erschien der Prospekt einer *Enzyklopädie der Wissenschaften, Künste und Gewerbe,* zu der sich eine Gesellschaft französischer Gelehrter vereinigt hatte. Als Herausgeber zeichneten Diderot und d'Alembert. Fast alle geistigen Koryphäen Frankreichs hatten ihre Mitarbeiterschaft zugesagt: Montesquieu und Voltaire, Quesnay und Turgot, Holbach, Grimm und Rousseau. Bereits die erste Auflage gewann 4250 Subskribenten. Vergeblich verboten, dann wieder freigegeben, aufs neue verboten und doch weiter erschienen, wuchs das Riesen-

werk allmählich auf 35 Bände an; der Schluß, zwei Registerbände, erschien 1780. Die *Enzyklopädie* wurde in Wahrheit das Reallexikon der Aufklärung in Europa und verbreitete weit über die Grenzen ihres Entstehungslandes hinaus, neben einer Menge nützlicher Kenntnisse, die freigeistige Weltanschauung. Indem sie in vorsichtiger, zuweilen raffiniert schlauer Form das Kühnste zu sagen wußte, untergrub sie in wirksamster Weise die alten Autoritäten, vor allem die kirchliche.

1. Eine wissenschaftliche Einführung in die Enzyklopädie schrieb, nach dem Vorbild Bacos, der bedeutende Mathematiker d'Alembert (1717—83), eine liebenswürdige und bescheidene Gelehrtennatur (er lehnte schmeichelhafte Berufungen Friedrichs des Großen und Katharinas von Rußland ab), aber als philosophischer Schriftsteller ebenso zaghaft wie in seinem Charakter, weshalb er sich denn auch später von der Enzyklopädie zurückzog. Von Locke und Newton ausgegangen, schrieb er 1759 auf Friedrichs II. Veranlassung einen Essai *Über die Elemente der Philosophie,* der eine streng sensualistische Logik enthielt; gleichwohl wagte er darin nicht offen gegen den Offenbarungsglauben zu polemisieren, während er sich in vertraulichen Briefen als völlig resignierten Skeptiker gibt. In diesen *Elementen* verfocht er die Sätze: Die Philosophie soll eine Wissenschaft der Tatsachen, nicht der Schimären, eine „Experimentalphysik der Seele" sein. Alle unsere Begriffe und Definitionen sind nichts anderes als abgekürzte Bezeichnungen für bestimmte Erfahrungstatsachen. Aber vor den Grundbegriffen der Mathematik und allgemeinen Physik macht diese sensualistische Kritik gleichwohl halt; denn nur dem System-, nicht dem systematischen Geist will er den Abschied geben. Abgesehen von der exakten Mathematik dagegen, kann man nach d'Alembert fast über alles alles sagen, was man will. Seine anregenden, wenn auch nicht tiefen, auf der Basis des wohlverstandenen Interesses ruhenden moralischen Erörterungen haben Friedrich II. Anlaß zu einer Abhandlung *Über die Eigenliebe als Prinzip der Moral betrachtet* gegeben. (Näheres s. bei *Franz Vorländer,* a. a. O., S. 618—628.)

2. Weit entschiedener als der vorsichtige d'Alembert war der zweite Herausgeber, die eigentliche Seele des ganzen Unternehmens, Denis Diderot (1713—84). Ein vielseitiger Kopf, der auch auf dem Gebiete des Dramas und des Romans von Bedeutung ist, stellt er in seiner

persönlichen philosophischen Entwicklung zugleich die der französischen Aufklärungsphilosophie im ganzen dar. Ausgehend von Locke und namentlich Shaftesbury, tritt er zuerst (1745) als Theist, sehr bald aber, von Bayle beeinflußt, als skeptischer Deist auf, um einige Zeit darauf in seinen *Pensées sur l'interprétation de la nature* (1754) zu einem pantheistischen oder, wenn man will, atheistischen Materialismus in der Art Buffons überzugehen, bei dem er verharrte. Deutlicher als in den zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Abhandlungen lernt man Diderots Innerstes in seinem Briefwechsel und anderen erst 1830/31 veröffentlichten Inédits kennen, unter denen besonders die *Unterhaltungen zwischen d'Alembert und Diderot* (Diderot liebt die Dialogform) und der *Traum d'Alemberts* (1769) zu nennen sind. Seine sämtlichen Werke sind zuletzt 1875ff. in 20 Bänden (Paris) herausgegeben worden; vgl. auch die gute Monographie von *K. Rosenkranz, Diderots Leben und Werke,* Leipzig 1868.

Während Diderot in seiner skeptischen Periode noch ausgerufen hatte: „O Gott, ich weiß nicht, ob du bist, aber ich will in meinen Gesinnungen und Taten so verfahren, als ob du mich denken und handeln sähest," erklärt er später: Es gibt nur ein einziges großes Individuum, das Weltall. Das Gehirn, ja die ganze Welt ist ein sich selbst spielendes Klavier. Die Natur bedarf keines persönlichen Gottes, ebensowenig wie der Mensch einer anderen Unsterblichkeit als des Fortlebens im Nachruhm. Er verwahrt sich indessen gegen eine bloß mechanische oder atomistische Auffassung der Natur. Er setzt der passiven, unorganischen eine aktive, organische Natur entgegen, wie z. B. der Organismus die Nahrung in Blut und Nerven umsetzt, und auch „der Stein fühlt". Das Bewußtsein freilich, gesteht er einmal zu, läßt sich als bloßes Aggregat empfindungsfähiger Stoffteile nicht erklären.

Auch in seinen ethischen Ansichten ist ein Schwanken bemerkbar. Anfangs verteidigt er lebhaft die Existenz eines besonderen moralischen Sinnes; später setzt er ihn aus einer unendlichen Menge kleiner Erfahrungen zusammen, deren wir uns nur nicht immer bewußt sind. Aber seine ursprüngliche Tugendbegeisterung tritt doch immer wieder hervor; er kämpft gegen Helvetius und La Mettrie. Die geschichtlichen Zusammenhänge versteht auch dieser Aufklärer nicht; er hält die verderblichen politisch-sozialen Zustände seiner Zeit für das Machwerk

herrschsüchtiger Schurken; man brauche dem Menschen nur seine ursprüngliche Freiheit wiederzugeben. „Wollt ihr, daß der Mensch frei und glücklich sei, so mischt euch nicht in seine Geschäfte!" Der religiöse Glaube ist ihm eine Quelle verderblicher Wirkungen; die Übel in der Welt zeugen gegen das Dasein eines gütigen Gottes. Es gibt nirgends absolute Normen. — Auch die Kunst (*Essai de peinture* 1765, übersetzt mit Anmerkungen von Goethe) soll nur das Wirkliche darstellen. Der Bucklige ist für die Natur in seiner Art ebenso vollkommen wie die mediceische Venus. Das Schöne wird von ihm den Naturformen untergeordnet und büßt damit seine Selbständigkeit ein.

Trotzdem Diderot, durch seine Persönlichkeit fast noch mehr als durch seine Schriften, in seinem engeren Kreise sehr einflußreich war, hat er doch weder eigenartige philosophische Gedanken geäußert noch auf seine Zeit im großen nachhaltig eingewirkt. Die Revolution führte die Asche Voltaires und Rousseaus, nicht die seinige in das Pantheon über. Während Diderot im Grunde doch ein begeisterter Idealist blieb, den nur die Zeitströmung in das Lager des Materialismus getrieben hatte, sind die eigentlichen, konsequenten Vertreter des letzteren zwei eingewanderte Deutsche: Grimm und Holbach.

3. Das systematische Hauptwerk des französischen Materialismus im 18. Jahrhundert ist das *Système de la nature* (1770), das auf seinem Titelblatte den Nebentitel *Gesetze der natürlichen und der moralischen Welt* trug und als Verfasser den 1760 gestorbenen Mirabaud nannte. Erst zwei Jahrzehnte später fand sich, daß als der wahre Verfasser der früh aus der Pfalz nach Frankreich ausgewanderte deutsche Baron Dietrich von Holbach (1723 bis 1789) zu gelten habe. Dieser hatte sich, nachdem er anfangs vor allem chemische Studien getrieben und auf dies Gebiet bezügliche Artikel für die Enzyklopädie geschrieben, unter Diderots Einfluß der Philosophie zugewandt und sein gastliches Haus zu Paris, wie desgleichen seinen Landsitz, zum Sammelpunkt eines Kreises von Freigeistern gemacht, von denen Diderot, Grimm und der Mathematiker Lagrange an einigen Abschnitten des *Système* mitgearbeitet zu haben scheinen. Holbach selbst wird als eine bescheidene, edle und warmherzige Natur geschildert.

Die Bedeutung seines häufig als *Bibel des Materialismus* bezeichneten und in der Tat dogmatisch gehaltenen

Buches liegt nicht sowohl in der Entfaltung neuer, fruchtbarer Gedanken, als in der systematischen Konsequenz und ehrlichen Energie, mit der hier der Kampf gegen allen Spiritualismus und Dualismus geführt wird: nach deutscher Art ernst und wuchtig, aber auch lehrhaft und trocken, ohne den französischen Esprit. Holbach will, gleich Epikur und Lukrez, die Menschen von der Furcht vor dem Übersinnlichen befreien und zur Natur zurückführen. Es existiert in Wahrheit nichts als die ewige, durch sich selbst bestehende Materie und ihre Bewegung; alles stammt aus ihr und kehrt zu ihr zurück. Übersinnliche, übernatürliche Wesen sind bloße Geschöpfe unserer Einbildungskraft. Die Natur steht unter den ewig unverbrüchlichen Gesetzen streng mechanischer Notwendigkeit. Alles in ihr ist in beständiger Bewegung und Entwicklung, Ruhe und Stillstand nur scheinbar. Die sogenannten toten und lebendigen Kräfte, die Diderot noch unterschieden hatte, sind von derselben Art; es findet ein fortwährender Kreislauf und Austausch (Anziehung und Abstoßung) zwischen ihnen statt, von dem Sonnensystem bis zu den kleinsten Teilchen. Ordnung und Unordnung, Zwecke und Werte sind Dinge, die wir erst in die Natur hineintragen; sie handelt nach ihren eigenen, notwendigen, jeden Zufall ausschließenden Gesetzen: eine, wenn auch unkritische, so doch in sich festgeschlossene Weltanschauung, gegen die Voltaire vergeblich mit seinen gefühlsmäßigen Argumenten ankämpfte. Descartes, Malebranche und Leibniz werden von Holbach ziemlich geringschätzig behandelt. Weil er ihren metaphysischen Trieb nicht versteht, so erblickt er in ihren Hypothesen nur theologische Vorurteile. Am schwersten, meint er bezeichnenderweise, sei Berkeley zu bekämpfen.

Auch der Mensch steht durchaus unter den Naturgesetzen der Materie, seine „Seele" ist abhängig von den Gehirnnerven. Keine Willensfreiheit, keine Unsterblichkeit. Der Tod ist nur ein Übergang in eine andere Daseinsform. Auch die Ethik ruht auf physiologischem Grunde: was in der Physik Trägheit, Anziehung, Abstoßung, ist in der Moral Selbstliebe, Liebe, Haß. Ihr Zweck und einziges Motiv ist die Erlangung dauernder Glückseligkeit, ihr letzter Maßstab der praktische Nutzen und das „wohlverstandene" Interesse. Indessen erheben sich auf diesem materialistischen Fundamente manche ganz idealistische Sätze. Nachdrücklicher als viele seiner

Gesinnungsgenossen hebt Holbach die Wichtigkeit der sozialen Tugenden hervor. Der wahre Wert der menschlichen Handlungen bestimmt sich nach dem Grade, in welchem sie die Zwecke der Gesellschaft fördern oder hemmen. Zum wahren Glück gehört nicht bloß die Liebe und der Beifall der Mitmenschen, sondern auch die Selbstachtung und das Bewußtsein, für die anderen gewirkt zu haben, ferner Arbeit und Bedürfnislosigkeit. Die Regierung hat ihre Gewalt nur von der Gesellschaft und ist zu deren Wohl erwählt. Statt dessen treibt die heutige, entartete Gesellschaft durch ihre Einrichtungen die Menschen selbst in Laster und Verbrechen hinein. Übrigens straft die Natur selbst schon die Wollüstigen, Habsüchtigen, Despoten usw.

Die größte Feindin dieser natürlichen Moral ist die Religion, gegen die der zweite Teil des Werkes seine scharfen Pfeile sendet. Sie entfremdet die Menschen der Natur und dem wirklichen Leben, sie trennt sie, anstatt sie zu einigen. Das Glück der Menschheit hängt am Atheismus. Schwerlich hat sich vor Holbach jemand — selbst Lukrez, Hobbes und La Mettrie nicht ausgenommen — so unumwunden als Atheisten bekannt wie er: er verdarb es dadurch auch mit den Deisten wie Voltaire und den Pantheisten. Uns, die 100 Jahre nach Kant Lebenden, ermüdet die Weitschweifigkeit, mit der Holbach gegen den ontologischen und kosmologischen Gottes„beweis" zu Felde ziehen zu müssen glaubt. Obwohl er den Hang des Menschen zum Geheimnisvollen und Wunderbaren als fast unüberwindlich anerkennt, schiebt er doch ein andermal alles den Erfindungen der Priester in die Schuhe. Für das innerste Wesen des Christentums fehlt ihm, wie fast allen französischen Aufklärern, das Verständnis. Holbach verschließt sich nun freilich der Einsicht nicht, daß seine Ideen heftigem Widerstand begegnen werden. Er will zwar keineswegs, wie manche andere, der „Masse" die Religion als Surrogat für die Philosophie überlassen, aber er fürchtet, es werde ihr noch auf lange an Zeit und Neigung zu den ernsten Studien fehlen, welche die Sache erfordere. Allein er hofft auf die Zukunft. Es gibt nur eine Wahrheit, und Wahrheit kann niemals schaden; deshalb muß sie allen verkündet werden. Den (wahrscheinlich von Diderot herrührenden) Schluß des *Système* bildet ein feuriger Appell der als Person dargestellten Natur an die Menschheit. Die Natur und ihre drei Töchter: Tugend, Ver-

nunft und Wahrheit sollen für immer unsere einzigen Gottheiten sein!

Daß Geistlichkeit und Parlament gegen das aufrührerische Buch einschritten, war selbstverständlich. Aber diesmal stand auch die öffentliche Meinung, mit ihrem Wortführer Voltaire an der Spitze, auf der Gegenseite; auch ein von Holbach verfaßter populärer Auszug (1772) vermochte ebensowenig wie ein solcher von Helvetius (1774) hieran etwas zu ändern. Selbst so freie Geister wie Friedrich der Große, d'Alembert und der Italiener Galiani lehnten das Buch ab; und welchen Eindruck es auf die deutsche Jugend der Sturm- und Drangperiode machte, zeigt die bekannte Charakterisierung in Goethes „Dichtung und Wahrheit": „Grau, cymmerisch, totenhaft." Zu Holbachs Anschauungen bekannte sich nur Diderot und sein engster Kreis, darunter der Deutsche

Melchior Grimm (1723—1807) aus Regensburg, der unter Gottsched in Leipzig studiert hatte, dann als junger Mann (1748) nach Paris gegangen war und seit 1753 die *Correspondance littéraire, philosophique et critique* übernommen hatte, d. h. die Abfassung eines alle vierzehn Tage an eine Anzahl deutscher und nordischer Höfe versandten handschriftlichen Berichtes über die neuesten Erzeugnisse der französischen Kunst und Literatur. Diese heute in 16 Bänden (*ed. Tourneux*, Paris 1878—82) vorliegende Korrespondenz war für das geistige Leben in Deutschland und Frankreich von nicht geringer Bedeutung. Grimm, eine kühle und diplomatische Natur, war seit 1776 russischer Staatsrat und Gesandter für Sachsen-Gotha in Paris. Bei dem Ausbruch der Revolution ging er nach Deutschland zurück, wo er 1807 in Gotha starb.

Endlich gehört hierher das schon den Enzyklopädisten (Voltaire und Holbach) bekannte, aber erst 1864 vollständig herausgegebene Testament des nordfranzösischen Dorfpfarrers Meslier (1664—1730) (*Le Testament de Jean Meslier* par R. Charles, Amsterdam, 3 Bde. 1864), das einen konsequenteren und philosophisch tieferen Materialismus und Atheismus als selbst Holbach predigt und in seinem kurzen positiven Teile sozialistische Anschauungen vertritt; während seine Hauptstärke in der kühnen und leidenschaftlichen Kritik der staatlichen und kirchlichen Zustände Frankreichs besteht[1]).

[1]) Näheres berichtet C. Hugo in *Vorläufer des neueren Sozialismus* (Stuttg. 1895) I, 792—810.

4. Als letzten der dem Kreise der Enzyklopädisten nahe Stehenden nennen wir den eben bereits erwähnten Helvetius (1715—1771), eine persönlich achtungswerte und menschenfreundliche, aber der wissenschaftlichen Schärfe entbehrende und philosophisch keineswegs originale Persönlichkeit. Sein Hauptwerk *De l'esprit* (1758) trug auch ihm Verfolgung seitens der Kirche und des Staates ein, so daß er eine Zeitlang ins Ausland zu Friedrich dem Großen ging, gewann aber trotz der vielen Auflagen (wie es heißt, fünfzig!), die es erlebte, nicht einmal Diderots, Buffons und Rousseaus Beifall. Nach seinem Tode erschien aus seinem Nachlaß eine Neubearbeitung und Weiterführung desselben unter dem Titel: *De l'homme, de ses facultés et de son éducation* (1772).

Helvetius' Bedeutung für die Geschichte der Philosophie beruht darauf, daß er Condillacs Sensualismus, mehr als dieser, auf das ethische Gebiet anwendet und so eine materialistische Sittenlehre ausbildet, deren alleiniges Prinzip, die Selbstliebe, er auf Condillacs Ableitung alles geistigen Inhalts aus der Empfindung (Sensibilität) zu gründen sucht. Gut und böse sind nach ihm völlig relative Begriffe, der Egoismus die Norm aller Handlungen. Unter Erziehung versteht Helvetius die Gesamtheit aller auf die Menschen einwirkenden Einflüsse; deshalb ist der Zustand der öffentlichen Verhältnisse und die diesen bestimmende Gesetzgebung von großer Wichtigkeit. Da nur Interesse und Leidenschaft die Seele wahrhaft befruchten und in Erregung versetzen, so muß die Gesetzgebung dieselben auf das öffentliche Wohl (bien public) als einzige Richtschnur zu lenken wissen. Neben den natürlichen Gesetzen des Egoismus und der von der staatlichen Gesetzgebung gelenkten Sittlichkeit sind religiöse Gebote entweder überflüssig oder schädlich. Die wahre Religion, die Helvetius von der Zukunft erhofft, nährt keine Geheimnisse und ist mit der wahren Moral identisch.

Sein Schüler, St. Lambert (1717—1803) in seinem erst 1797 veröffentlichten *Catéchisme universel* und Volney (Graf Chassebœuf, 1758—1820) in seinem „Katechismus des französischen Bürgers" (1793), suchen das Prinzip der Selbstliebe weiter auszubauen und die Lehre des Meisters zu popularisieren. Sie ragen bereits in die Revolutionszeit hinein. Deren philosophischer Lehrer aber ist in erster Linie Jean Jacques Rousseau.

## § 26. Die Gefühlsphilosophie Rousseaus (1712—1778).

*Morley, Rousseau, 2 Bde., London 1883. R. Fester, Rousseau und die deutsche Geschichtsphilosophie, 1890. Höffding, Rousseau und seine Philosophie (Klassiker der Philosophie IV). 3. Aufl. Stuttg. 1909. Haymann, Rousseaus Sozialphilosophie, Lpz. 1898. Liepmann, Die Rechtsphilosophie des Rousseau, 1898. Seit 1904 besteht in Genf eine Rousseau-Gesellschaft, um das Studium Rousseaus zu fördern.*

Goethe kennzeichnet die Wirkung der französischen Enzyklopädisten auf ihn und seine Straßburger Freunde mit den Worten: „Wenn wir von den Enzyklopädisten reden hörten oder einen Band ihres ungeheuren Werkes aufschlugen, so war es uns zumute, als wenn man zwischen den unzähligen bewegten Spulen und Weberstühlen einer großen Fabrik hingeht und vor lauter Schnarren und Rasseln, vor allem Aug' und Sinn verwirrenden Mechanismus, vor lauter Unbegreiflichkeit einer auf das mannigfaltigste ineinandergreifenden Anstalt in Betrachtung dessen, was alles dazu gehört, um ein Stück Tuch zu fertigen, sich den eigenen Rock selbst verleidet fühlt, den man auf dem Leibe trägt." Aus dieser Stimmung erwuchs in Deutschland die Periode der Stürmer und Dränger, in Frankreich schon vor ihr die Gefühlsphilosophie Jean Jacques Rousseaus.

1. *Persönlichkeit und schriftstellerische Entwicklung.* Rousseau ist kein Aufklärer, sondern ein Gegner der Aufklärung. Man hat zur Erklärung dieser Tatsache mit Recht auf seine Abstammung aus dem Volke und zwar aus dem demokratisch-protestantischen Genf hingewiesen. Allein das erschöpft die Sache nicht. Der Grundzug seines Lebens und seiner Philosophie ist vielmehr sein überschwengliches Gefühl. Gegenüber der Philosophie und dem Egoismus des Verstandes macht er die natürlichen und sittlichen Gefühle des Herzens, gegenüber dem Assoziationsmechanismus und psychologischen Atomismus der Materialisten und Sensualisten die Selbständigkeit der menschlichen Persönlichkeit geltend. Das geistige Leben vollzieht sich nicht bloß in uns, sondern wird auch durch uns bestimmt. Auch das Gefühl gehört zu den Erkenntnisquellen. Nach seinem eigenen Geständnis war Rousseau „langsam im Denken, lebhaft im Gefühl". Die philosophischen Konsequenzen dieses Standpunktes sind es, die wir im folgenden zu charakterisieren haben.

Im Jahre 1749 stellte die Akademie von Dijon die Preisaufgabe: ob die Erneuerung der Wissenschaften und Künste zur Veredlung der Sitten beigetragen habe? Diese Frage traf Rousseau, der nach mancherlei Schicksalen damals in Paris lebte und von den Enzyklopädisten schon als einer der Ihrigen betrachtet wurde, wie ein Blitzstrahl. Er sah, wie er selbst berichtet, plötzlich eine ganz neue Welt vor sich: entgegen der Welt des Verstandes, der Äußerlichkeit, der Konvention die des Gefühls, der Innerlichkeit, der Persönlichkeit, der Natur. Die Bearbeitung (der *Discours sur les sciences et les arts*), mit der Rousseau den Preis gewann, indem er die Frage in durchaus verneinendem Sinne entschied, war zwar in der Begründung etwas schwach und unreif, aber sie wirkte durch die Glut der Begeisterung, die aus dem Verfasser redete, und machte ihn mit einem Schlage zum berühmten Mann.

Eine zweite von derselben Akademie fünf Jahre später gestellte Preisaufgabe: „Welches ist der Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, und ist sie durch das Naturgesetz gerechtfertigt?" reizte Rousseau aufs neue zur Bearbeitung. Hatte er in seiner ersten Abhandlung der falschen Bildung den Krieg erklärt, so stellt er jetzt den bestehenden gesellschaftlichen Verhältnissen, die nur Herren und Knechte kennen, den ursprünglichen Naturzustand gegenüber. Daß es einen solchen gegeben, und daß in ihm vollkommene Gleichheit, unschuldige Selbstliebe und Mitleid mit den anderen geherrscht, ist für Rousseaus unhistorische Denkweise von vornherein feststehende Voraussetzung. Die Ungleichheit entsprang aus der Entstehung des Eigentums, das sich alsbald mit Gesetzlichkeit und Recht umgibt (Arme und Reiche), der Obrigkeit (Starke und Schwache) und der Willkür- und Gewaltherrschaft (Herren und Diener).

Aber der Naturzustand ist ein- und für allemal für uns verloren. Es gilt also, wieder von vorne anzufangen, eine möglichst natürliche Gestaltung des menschlichen Lebens durch Erziehung und Staatseinrichtungen zu erreichen. Während die beiden *Discours* die bestehenden Zustände, das Frankreich Ludwigs XV., kritisch verneinen, enthalten die beiden im Jahre 1762 erschienenen philosophischen Hauptschriften Rousseaus den positiven Neubau. Der falschen Bildung, gegen die der erste Diskurs geeifert hatte, stellt der *Emile* die rechte Bildung und die wahre Religion, dem Staate der

Ungleichheit und der Willkür, den die Abhandlung von 1754 bekämpfte, der *Contrat social* den rechten Staat gegenüber.

2. *Erziehungs- und Religionslehre.* Der *Emile,* in seiner äußeren Form bekanntlich halb Lehrbuch halb Roman, enthält sowohl Rousseaus Erziehungs- wie seine religiösen Grundsätze. Der Mensch ist von Natur gut. Darum der natürlichen Entwicklung freie Bahn! Weder Autoritäts- noch Aufklärungszwang, sondern Entfaltung von innen heraus! Die Erziehung soll mehr negativ als positiv sein; sie soll die Natur walten lassen und die Künstelei fern halten, womit freilich die Kunstgriffe des höchst weisen Erziehers seines Emil nicht immer stimmen. Übe die körperlichen Organe und Sinne deines Zöglings, aber halte seine Seele möglichst lange müßig! Am liebsten würde Rousseau das Kind, über dessen Psychologie er manche treffende Bemerkung macht, ganz der Erziehung der Natur und der Dinge überlassen, aber er sieht ein, daß die Kulturverhältnisse zu einer Erziehung durch Menschen nötigen. So begnügt er sich denn, seinen Emil und seine Sophie zu möglichst natürlichen, nach den Grundsätzen der Natur und Vernunft erzogenen Wesen werden zu lassen. Mit der Kirche stieß er freilich durch die Betonung der natürlichen Gutheit des Menschen und die Ablehnung früher religiöser Einwirkung auf die Kindesseele zusammen. Im übrigen war der Einfluß des Buches ein ungeheurer, er reicht noch bis in unsere Zeit. Manche Mängel, wie die untergeordnete intellektuelle Stellung der Frau und vor allem die Privaterziehung, lassen sich zum Teil durch die Zeitverhältnisse erklären, andere durch die im vorigen geschilderte Eigenart des Philosophen.

Der Kern echter Bildung ist echte Religion. Daher enthält die pädagogische Hauptschrift Rousseaus zugleich auch sein religiöses Bekenntnis: das berühmte *Glaubensbekenntnis eines savoyischen Vikars.* Daß er es ihn auf einem Berge, im Angesichte der herrlichen Alpenwelt verkünden läßt, ist für Rousseau bezeichnend. Seine Religion ist eben vor allem Natur- und Gefühlsreligion, auf das unverdorbene natürliche Gefühl des Menschen sich gründend, ihr Gipfel stumme Bewunderung des Universums und zugleich innigste Entfaltung des Lebens- und Hingebungsdranges. Sie ist etwas von der Erkenntnis Grundverschiedenes: „Ich sehe Gott in seinen Werken, fühle ihn in mir und über mir, aber ich kann das Geheimnis seines Wesens nicht erkennen.“ Anderseits

streitet die natürliche Religion jedoch auch nicht gegen die Vernunft; vielmehr sucht Rousseau ihre Vernunftmäßigkeit gegen die Materialisten zu beweisen. Ihnen gegenüber weist er die Zusammenstellung des Menschen mit den Tieren ab, verteidigt er die Freiheit des Willens, die Geistigkeit und die auch von dem Gerechtigkeitssinne geforderte Unsterblichkeit der Seele. Woher stammen Bewegung, Zusammenhang, Seelenleben? Nur aus dem schaffenden Willen. Wenn auch die Empfindung rein passiv ist, die Wahrnehmung allein aus den Sinnen entspringt, so kann doch das Vergleichen und Urteilen nur aus uns selbst stammen. Es gibt zwei Prinzipien: Materie und Geist (Gott). Das ist zugleich das Wenige, was sich von allgemein-philosophischen und erkenntnistheoretischen Betrachtungen bei Rousseau findet. Der letzte Maßstab ist ihm freilich auch hier nicht die Vernunft, sondern das „innere" Gefühl. Die andere, wenn auch weniger stark hervortretende, Seite seiner natürlichen Religion ist gegen die Offenbarungsgläubigen gerichtet. Eine übermenschliche Offenbarung ist für uns nicht notwendig. Das wahre Christentum besteht in dem uns von Gott selbst unmittelbar eingepflanzten religiösen Gefühl; nicht auf geschriebenen Blättern, sondern in unserem Herzen müssen wir das Gesetz Gottes suchen. Rousseau verteidigte seine Lehre gegen die orthodoxen Angriffe in einem offenen Brief an den Erzbischof von Paris (1762) und gegen einen Genfer Staatsanwalt in den glänzenden *Lettres de la montagne* (Amsterdam 1764).

3. *Staatslehre und Sozialphilosophie.* Auch die Staatslehre wird von Rousseau auf ein Gefühl gegründet, das Gefühl der Freiheit und Gleichheit, das den „natürlichen" Menschen beseelt. Die Ergänzung zu seinem zweiten Diskurs, der die Tatsache der Ungleichheit verkündet hatte, bildet der *Contrat social* (1762), der den neuen, auf dem Boden der liberté und égalité zu errichtenden Staat verkünden will[1]). Wenn er zu diesem Zweck die Entstehung des Staates überhaupt aus dem „Gesellschaftsvertrag" darlegt, so soll das nicht, wie man oft geglaubt hat, eine historische Entwicklung bedeuten, sondern einen idealen Maßstab. Man muß wissen, was sein soll, um richtig zu beurteilen, was ist. Durch den

---

[1]) Neben dieser Hauptschrift kommt noch der für die Enzyklopädie geschriebene Artikel *Economie politique* in Betracht, in dem eine mehr ethische Auffassung vorherrscht.

Gesellschaftsvertrag verzichtet der einzelne freiwillig auf seine ursprüngliche Freiheit zugunsten der Gesamtheit, deren Glied er ist. Rousseau verficht nicht mehr den Konstitutionalismus eines Locke und Montesquieu, sondern die demokratische Republik, nicht mehr die Trennung der Gewalten, sondern die Volkssouveränität. Freilich ist die reine Demokratie ein nur annähernd und nur in kleinen Staaten (Rousseau mag an sein Genf gedacht haben) durchführbares Ideal. Je größer das Land, desto stärker wird die Zentralgewalt sein müssen; für sehr große Staatsgebilde empfiehlt sich am besten die Konföderation (wie sie bald nachher von den Vereinigten Freistaaten Nordamerikas praktisch durchgeführt ward). Während es nur eine einzige Staatsform, eben die der Souveränität des Volkes, das nie stirbt, geben kann, so können die Formen der Regierung wechseln. Die ausübende Gewalt kann nur in den Händen weniger, einer Art Wahlaristokratie, liegen; aber sie soll durch den direkt geäußerten Volkswillen kontrolliert werden. Dieser Gemeinwille (volonté générale), der Zentralbegriff der Rousseauschen Sozialphilosophie ist nicht identisch mit der Summe der nur ihr persönliches Interesse verfolgenden Einzelwillen (volonté de tous); denn er ist seiner Natur nach nicht auf Einzelgegenstände oder -personen (etwa einen Monarchen), sondern auf das Wohl des Ganzen gerichtet. Ein sicheres Merkmal desselben fehlt freilich, ebenso die Durchführung im einzelnen. Nur ist zu bemerken, daß Rousseau sich in der Anwendung weit zurückhaltender zeigt, als man nach seinem abstrakt-radikalen Prinzip erwarten sollte. Sein Gefühlsstandpunkt zeigt sich auch hier in der Bevorzugung des Landlebens vor dem Stadtleben, des Ackerbaus und des Handwerks vor dem Handel und der Industrie.

Schon aus diesem Grunde ist es nicht angebracht, ihn als Vorläufer des modernen Sozialismus zu betrachten. In der Richtung des letzteren geht höchstens sein Kampf gegen eine immer mehr sich steigernde Arbeitsteilung, die den wirtschaftlich Schwächeren vom Willen des Stärkeren abhängig macht. Die persönliche Abhängigkeit des Menschen vom Menschen will Rousseau in eine rein gesetzliche verwandeln. Von einer Aufhebung des Privateigentums ist jedoch keine Rede. Im Gegenteil, wie sein „Staatsbürger" (citoyen) durch den Gesellschaftsvertrag statt der natürlichen die bürgerliche Freiheit eintauscht, so erhält er durch denselben, statt des unbe-

schränkten Rechtes auf alles, das „Eigentumsrecht von allem, was er besitzt".

Überhaupt zeigt sich bei Rousseau ein Schwanken zwischen Individualismus und Staatsallmacht. Der citoyen wird gezwungen, frei zu sein! Daß Rousseaus Freiheitsstaat im letzten Grunde doch despotisch ist, zeigt die den Schluß des *Contrat social* bildende Forderung einer Staatsreligion, die aus vier Artikeln besteht: 1. Dasein Gottes, 2. Vergeltung nach dem Tode, 3. Heiligkeit der Staatsverfassung und der Gesetze, und 4. Ausschließung der — Intoleranz, während zu dieser Staatsreligion doch jeder Bürger bei Strafe der Verbannung verpflichtet sein soll!

## § 27. Nachwirkungen Rousseaus in Frankreich: Die Physiokraten. Condorcet. Anfänge des Sozialismus.

Anfangs schien Rousseau nicht durchzudringen. Von den herrschenden Gewalten in Staat und Kirche wurde er angegriffen und verfolgt, anderseits von den Enzyklopädisten als ein Abtrünniger betrachtet: Voltaire hat ihn als einen Erznarren bezeichnet, Diderot ihn den „großen Sophisten" genannt. Aber nicht lange, — und er schlug durch, weit unmittelbarer und gewaltiger als seine Gegner. Weniger das, was er sagte, — man hat mit Recht darauf hingewiesen, daß seine Erziehungslehre manches von Locke, seine Staatslehre vieles von Althus, Hobbes, Sidney, Pufendorf entlehnt hat — als wie er es sagte, die Glut seines Gefühls, die leidenschaftliche Beredsamkeit des Herzens war es, die die Gemüter hinriß. Rousseaus Einfluß auf seine Zeitgenossen ist, und zwar weit über die Grenzen Frankreichs hinaus, ein ungeheurer gewesen. Sein ungestümes Drängen nach Natürlichkeit hat auf den mannigfachsten Gebieten des Lebens (Erziehung, Religion, Staat, Kunst) segensreich gewirkt, freilich auf unklare Gemüter vielfach auch verderblich. Nicht bloß die deutsche Sturm- und Drangperiode steht unter seinem Einfluß — der junge Schiller war nur einer von vielen —, sondern auch so bedächtige Denker wie Kant vermochten sich demselben nicht zu entziehen. Auf die Geschichtsphilosophie eines Herder und Fichte hat er nicht unwesentlich eingewirkt, die neuen Erziehungsgedanken (Pestalozzi, Basedow u. a.) gehen zum Teil auf ihn zurück.

Vor allem aber ist Rousseau, obwohl er persönlich sich gegen jeden gewaltsamen Umsturz der bestehenden Ordnung ausgesprochen hatte, zum Philosophen der Französischen Revolution geworden. Ihre Schlagworte: Liberté! égalité! fraternité! sind Rousseauschen Gepräges, die Verfassung von 1793, welche die konstitutionellen Ideen von 1791 überwand, ist von Robespierre nach dem Muster des Contrat social entworfen worden. Doch wir haben hier nur einen kurzen Blick auf die von Rousseauschen Gedanken beeinflußten französischen Philosophen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts zu werfen. Dazu gehören:

1. die sogenannten

**Physiokraten,**

Männer, die, von gleicher Naturschwärmerei wie Rousseau erfüllt, auf nationalökonomischem Gebiete gegenüber dem ausgelebten und künstlichen Merkantilsystem, die „Herrschaft der Natur“, d. h. auf dem Felde des Handels volles Gehenlassen (laissez aller, laissez passer) vertreten, daneben aber ausgedehnte staatliche Fürsorge für die Landwirtschaft verlangen, da die Erzeugnisse des heimischen Bodens die Quelle alles nationalen Reichtums seien. Gehören ihre Theorien auch mehr der Geschichte der Nationalökonomie an, wo sie von denjenigen Adam Smiths (§ 21) bald absorbiert und umgestaltet wurden, so haben doch ihre Häupter, Quesnay und Turgot, beide edle, sittenreine Männer in einer verderbten Zeit, die physiokratische Lehre auch philosophisch zu begründen versucht. Insbesondere Turgot hat in seiner Jugend mehrere moralphilosophische Abhandlungen verfaßt, die freilich mehr schöne Gedanken äußern als philosophische Durchbildung verraten.

2. Nach anderer Richtung hat

**Condorcet (1743—94)**

neben Condillacschen Rousseausche Ideen weitergebildet. Mathematisch geschult, dann Nationalökonom und Politiker, beteiligte sich Condorcet mit Feuereifer an der Französischen Revolution, mit der er das Zeitalter der Vernunftherrschaft hereinbrechen sah. Als Girondist von den Jakobinern verfolgt, schrieb er in einem Versteck in den letzten neun Monaten vor seinem Tode ohne alle bibliothekarischen Hilfsmittel die glänzende *Skizze eines*

*historischen Gemäldes der Fortschritte des menschlichen Geistes.* Der Mensch, von Natur gut, ist unendlicher Vervollkommnung fähig. Die Moral hat nur die Aufgabe, ihn über seine wahren Interessen aufzuklären, ihm sein wahres Glück zu zeigen, das in dem Waltenlassen seiner Vernunft liegt. Das höchste Gut besteht nicht in der Vollkommenheit des einzelnen, sondern in dem sittlichen Fortschritt des ganzen Menschengeschlechtes. Die natürlichen Ungleichheiten des Talentes und des Besitzes können durch angemessene Gesetze und Einrichtungen, vor allem eine gründliche Reform der Erziehung, allmählich verringert werden.

3. Wieder andere Denker sehen das Heil in einer mehr oder minder starken Umwandlung der gesamten Wirtschaftsordnung: die politische Gleichheit, die Rousseau fordert, ist nicht möglich ohne die wirtschaftliche. In die Zeit Rousseaus[1]) fallen die

### Anfänge des theoretischen Sozialismus

in Frankreich (vgl. *André Lichtenberger, Le socialisme au XVIII^e siècle.* Paris 1895), wenn wir von dem Testamente J. Mesliers (S. 144) und den früheren I 324 erwähnten utopistischen Schriften absehen. Sind sie auch nicht unmittelbar von Rousseau beeinflußt, so sind sie doch in ähnlichem Geiste gedacht.

a) 1755 erschien anonym der *Code de la nature* (neu herausgegeben bezeichnenderweise erst wieder 1841, als sich aufs neue sozialistische Ideen zu regen begannen), dessen Autorschaft man lange Zeit Diderot zugeschrieben hat. Der wahre Verfasser war ein Abbé Morelly, über dessen Lebenslauf nichts Näheres bekannt ist, und der schon zwei Jahre vorher einen utopistischen Staatsroman *(La Basiliade)* veröffentlicht hatte. Sein *Gesetzbuch der Natur* ist der erste in Frankreich gemachte Versuch, den Kommunismus philosophisch zu begründen. Vergeblich ist alles Diskutieren über die beste Regierungsform, wenn

---

[1]) Rousseau selbst hat zwar in seinem zweiten Diskurs den bekannten Ausspruch getan, der erste Begründer der Ungleichheit sei derjenige gewesen, „der ein Stück Land einzäunte, der dreist genug war zu sagen: Dies gehört mir! und Leute traf, die einfältig genug waren, es ihm zu glauben", und daran den Satz geknüpft, daß die Frucht allen, die Erde niemand gehöre, hat aber für seine Zeit keine Konsequenzen aus diesem Gedanken gezogen.

man die Axt nicht an die Wurzel alles Übels, das Privateigentum, legt. Die aus dem Einzelbesitz hervorwachsende Habsucht ist die Grundlage aller Laster. Deshalb soll in Morellys Idealstaat niemand etwas außer den Dingen des täglichen Gebrauchs zu eigen besitzen. Jeder Bürger soll nach seinem Alter, seinen Kräften und Gaben zum gemeinsamen Nutzen beitragen, während er auf Kosten des Gemeinwesens unterhalten und beschäftigt wird. Kein Tauschhandel noch Verkauf, sondern Verteilung aus öffentlichen Magazinen nach dem Bedürfnis. Gemeinsame Erziehung bis zum 14., außerdem Landarbeit für alle vom 20.—25. Lebensjahre. Das Fundament dieses Zukunftsstaates ist ein rein moralisch-metaphysisches, die (von Gott für die Menschen bestimmte) natürliche Ordnung der Dinge; wie denn auch eine staatlich approbierte Moral und Metaphysik in den Schulen des Zukunftsstaates gelehrt werden soll.

b) Nicht soweit als der *Code de la nature* geht der durch ihn bereits beeinflußte Mably (1709—1785), ebenfalls Abbé und älterer Stiefbruder Condillacs, in seiner Abhandlung *De la législation* (1776). Ihm schwebt das alte Sparta als Ideal vor. Ein Staat ist nur dann glücklich, wenn seine Bürger frei und tugendhaft sind. Die wahren d. h. sozialen Tugenden aber ruhen auf der von Natur und Vernunft gleichmäßig gewollten Gleichheit der Menschen. Nun ist freilich gegenwärtig eine vollkommene Gleichheit und Gemeinschaft der Güter nicht wiederherzustellen; aber gute Gesetze, wie Aufhebung des Privaterbrechts, Gleichstellung der Stände, Gesetze gegen den Aufwand, und eine streng moralische Erziehung können die Übel der bestehenden Ordnung erheblich eindämmen. Eine prinzipielle Begründung fehlt auch hier.

Noch weniger philosophische Bedeutung kommt den während der Revolutionszeit hervortretenden, historisch und politisch sehr interessanten Ansätzen zu sozialistischen und kommunistischen Theorien (von *Babeuf*, *St. Just* und anderen) zu.

---

## C. In Deutschland.

### Kapitel VIII.

### Die deutsche Aufklärungsphilosophie.

*Über den Begriff der Aufklärung vgl. Kants Aufsatz: Was ist Aufklärung? im Dezemberheft 1784 von Biesters Berlinischer Monatsschrift, die von 1783—1797 den Interessen der Aufklärung gedient hat. — Eine philosophische Spezialdarstellung der Periode existiert noch nicht, wenn auch der 2. Band von Cassirers ‚Erkenntnisproblem' über manche der deutschen Aufklärer neues Licht verbreitet hat. Von literaturgeschichtlichen Werken vgl. besonders Hettner (§ 15), Teil III. Eine höchst lebendige Charakteristik der Zeit gibt K. Justi, Winkelmann und seine Zeitgenossen, Bd. I (1. Aufl. 1866, 2. Aufl. 1898).*

#### § 28. Wolff und seine Vorgänger.

An der Spitze der deutschen Aufklärer steht, sie philosophisch sämtlich bei weitem überragend, die mächtige Gestalt von Leibniz. Da wir indes diesen, um seiner hervorragenden Bedeutung als philosophischen Systematikers willen, bereits unter den großen Philosophen des 17. Jahrhunderts behandelt haben, so haben wir hier nur auf seine bedeutendsten Zeitgenossen, die Vorläufer seines Schülers Christian Wolff, des Hauptphilosophen dieser Periode, aufmerksam zu machen. Freilich „Leibniz' philosophisches Erbe war alsbald nach seinem Tode verstreut worden; was von ihm noch übrig blieb, lebt jetzt nur noch in vereinzelten Anregungen fort, die sich nicht mehr um einen gemeinsamen systematischen Mittelpunkt sammeln" (*Cassirer* a. a. O. II S. 320).

#### 1. Vorläufer Wolffs: Pufendorf, Tschirnhaus, Thomasius.

a) Noch in Leibniz' Zeit fällt die Wirksamkeit des berühmten Natur und Völkerrechtslehrers Samuel Pufendorf (1632—1694) aus Chemnitz. Wir haben es hier nicht mit seiner glänzenden Kritik der Zustände des Deutschen Reiches (*De statu imperii Germanici*, 1661) noch mit seinen Geschichtswerken, sondern mit seiner philosophischen Bedeutung zu tun. Diese ist weniger in dem

Inhalt seines *Jus naturae et gentium* (1672) oder der kleineren Schrift *De officio hominis et civis* (1673) zu erblicken, worin er von seinen Vorgängern Grotius und Hobbes vielfach abhängig ist, als in der Methode. Einmal nämlich wendet er, ganz im Geist des „mathematischen" Jahrhunderts, ähnlich dem mit ihm im gleichen Jahre geborenen, sonst von ihm befehdeten Spinoza, die geometrische Methode an, um aus der Kombination des Hobbesschen Selbsterhaltungstriebes mit dem Geselligkeitssinn des Grotius in logischen Schlußfolgerungen das ganze System des Naturrechts abzuleiten. Dann aber — und das ist wichtiger und macht ihn zum Aufklärer — löst er, als der erste deutsche Gelehrte, die Philosophie grundsätzlich von der Theologie. Zwar sieht auch er den Ursprung des natürlichen Rechtes und des natürlichen Sittengesetzes in Gott, aber die Erkenntnis beider ist ihm, wie das freie vernunftmäßige Denken überhaupt, unabhängig vom Offenbarungsglauben. Die Philosophie mit dem Maßstabe des letzteren messen, heißt nicht philosophieren, sondern theologisieren. Das Naturrecht soll für Juden und Türken die nämliche Gültigkeit haben, wie für Christen. Natürlich geriet er mit den Theologen und scholastischen Universitätsgelehrten alsbald in lebhaften Streit.

b) Der geometrischen Methode huldigt auch Walter Graf von Tschirnhaus (1651—1708), der gemeinsame Freund von Huyghens, Spinoza und Leibniz, eine vornehme, wissenschaftlich-exklusive Natur, der in seiner *Medicina mentis* (1687) eine Theorie des gesamten Erfahrungswissens zu geben suchte, dabei Hobbes' und Spinozas Lehre von der genetischen Definition oder begrifflichen Erzeugung der Einzeldinge weiterbildend. Theorie und Erfahrung, Deduktion und Induktion bedürfen und ergänzen sich gegenseitig. Aber, indem er alles Denkbare in drei Klassen: 1. die sinnlich-anschaulichen, 2. die rationalen oder mathematischen und 3. die physischen oder realen Dinge zerlegt, gerät er in einen Zwiespalt von Vernunftdenken und Erfahrung hinein, den er weder durch sein Axiom der durchgängigen Gleichartigkeit der Vernunft noch durch sein Kriterium der allgemeinen Mitteilbarkeit zu lösen vermag. Der Inbegriff und Abschluß aller echten Erkenntnis ist ihm die Physik, die uns in ihren Gesetzen zugleich Gottes Wirken am deutlichsten enthüllt. Die praktische Philosophie hat er, im Gegensatz zu seinem Landsmann Pufen-

dorf, nicht bearbeitet. Vgl. über ihn *Verweyen, Tschirnhaus als Philosoph,* Bonn 1905.

c) Unter dem Einflusse Pufendorfs löste sich auch Christian Thomasius (eigentlich Thomas, 1655—1728), gleich Leibniz Leipziger Professorensohn, völlig von der Theologie und der üblichen Scholastik der Universitäten los. „Die Theologie ist aus der Schrift, die Philosophie aus der Vernunft herzuleiten“; jene bezweckt das himmlische, diese das irdische Wohl der Menschheit. Gegen alle Pedanterie und Schulgelehrsamkeit zu Felde ziehend, lädt er zum erstenmal, auf das Vorbild der großen französischen Denker hinweisend, in der Muttersprache zu seinen Vorlesungen ein und gibt die erste wissenschaftliche Zeitschrift in deutscher Sprache heraus (1688). Infolge dieser und anderer Neuerungen auf Betreiben des Leipziger und Wittenberger Zopfgelehrtentums aus seiner Vaterstadt vertrieben, erhielt er von Friedrich III. von Brandenburg (1690) die Erlaubnis, in Halle Vorlesungen zu halten: der Anfang zu der Begründung der dortigen Universität (1694). Anfangs hielt er mit seinen pietistischen Kollegen Spener und Francke gegenüber der starren Rechtgläubigkeit zusammen (*Geschichte der Weisheit und Torheit* 1693, *Versuch vom Wesen des Geistes* 1699); später trennte ihn sein durch die Lektüre Lockes befestigter Rationalismus endgültig von ihnen.

Thomasius' Verdienst liegt in dem eben bezeichneten Kampfe gegen alle Beschränktheit und Pedanterie, für Aufklärung und Toleranz (wenn auch in bedingtem Sinne, die Autorität der Bibel z. B. hat er nicht angefochten), gegen Übergriffe der Kirche (fürstlicher Willkür gegenüber zeigte er zweimal eine nicht unbedenkliche Nachgiebigkeit), gegen Tortur und Hexenverfolgung. Wissenschaftlich dagegen ist er ohne Originalität und Methode, ja von entschiedener Oberflächlichkeit. Sein Standpunkt ist der des handgreiflichen allgemeinen Nutzens, die Metaphysik ihm aufs äußerste verhaßt; seine Philosophie des gesunden Menschenverstandes ist noch flacher als die schottische. Seine *Vernunftlehre* will „durch eine leichte und allen vernünftigen Menschen, welcherlei Standes und Geschlechtes sie seien, verständliche Manier“ den Weg zeigen, „ohne die Syllogistica das Wahre, Wahrscheinliche und Falsche voneinander zu unterscheiden und neue Wahrheiten zu erfinden“. Seine *Sittenlehre* bezeichnet er als die Kunst, „durch Vernunft und Tugend zu einem glückseligen, galanten und vergnügten Leben zu gelangen“.

Thomasius' Popularphilosophie, mit Leibnizschen Gedanken und schulmäßiger Behandlung vereint, findet sich in der Hauptgestalt der Epoche:

### 2. Christian Wolff (1679–1754).

*Zwei kleinere neuere Spezialschriften: H. Pichler, Über Christ. Wolffs Ontologie. Lpz. 1910. — Wolffsche Begriffsbestimmungen. Ein Hilfsbüchlein beim Studium Kants; zusammengestellt von Jul. Baumann. Lpz. 1910.*

a) *Leben und Schriften.* Christian Wolff (auch Wolf, Wolfius), als Sohn eines Gerbers in Breslau 1679 geboren, soll Theologie studieren, wendet sich jedoch der Philosophie, Mathematik und Naturwissenschaft zu, wird durch die Schriften von Descartes, Spinoza, Tschirnhaus, am meisten aber durch Leibniz beeinflußt, und kommt durch dessen Empfehlung 1706 als Professor der Mathematik nach Halle, wo er bald der gefeiertste Universitätslehrer und philosophische Schriftsteller Deutschlands wird. Auf Betreiben der verbündeten Orthodoxen und Pietisten erhält er 1723 den Befehl des Königs, „binnen 48 Stunden nach Empfang dieser Order die Stadt Halle und alle Königl. Lande bei Strafe des Stranges zu räumen"; die Verbreitung seiner Schriften wird „bei lebenslänglicher Kerkerstrafe" verboten. Eine gewaltige Streitschriftenliteratur bemächtigte sich des Falles; Wolff, der sofort von dem Landgrafen von Hessen an die Universität Marburg berufen wurde, erwarb sich als Lehrer wie als Schriftsteller immer größeren Ruhm. Eine der ersten Regierungshandlungen Friedrichs II. war bekanntlich die (übrigens schon seit 1735 vorbereitete) ehrenvolle Zurückberufung des verbannten Philosophen nach Halle als Geh. Rats und Vizekanzlers mit 2000 Taler Gehalt; am 6. Dezember 1740 hielt er seinen feierlichen Einzug in die Stadt. Doch nahm sein Einfluß als akademischer Lehrer allmählich ab. Er starb in hohem Alter 1754.

Wolff war ein außerordentlich fruchtbarer Schriftsteller; seine lateinischen Schriften allein füllen 23 Quartbände. Die wichtigsten aber sind in deutscher Sprache erschienen, übrigens in fast alle Sprachen Europas übersetzt worden. Ihr Grundzug, Verständigkeit und Breite, kennzeichnet sich schon in den Titeln. Sie alle bezeichnen sich als „*Vernünfftige Gedanken*" und zwar 1. *von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauch in Erkenntnis der Wahrheit* (1712), 2. *von Gott,*

*der Welt und der Seele des Menschen, „auch allen Dingen überhaupt“* (!) (1719), 3. *von der Menschen Tun und Lassen zur Beförderung ihrer Glückseligkeit* (1720), 4. *von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen* (1721), 5. *von den Wirkungen der Natur* (1723), 6. *von den Absichten der natürlichen Dinge* (1724): also eine Logik, Metaphysik, Moral, Politik, Physik und Teleologie. Die in seiner späteren Lebensperiode (1728—53) von ihm ausgearbeiteten lateinischen Kompendien sind zum großen Teil nur weitere Ausführungen oder weitschweifige Wiederholungen derselben Stoffe: Logik, Ontologie, Kosmologie, rationale und empirische Psychologie, natürliche Theologie, allgemeine praktische Philosophie, Naturrecht, Völkerrecht und Moralphilosophie sind die Titel, die sie führen.

b) *Theoretische Philosophie.* Obwohl Wolff sich nicht gern als Leibniz' Schüler bezeichnen ließ, steht er doch durchaus auf dessen Schultern. Aber seine nüchterne Natur ließ ihn gerade die tiefsinnigsten und originellsten Teile des Leibnizschen Systems entweder ganz abstreifen oder doch verflachen, so die Monadologie und die prästabilierte Harmonie. Letztere nahm er bloß für das Verhältnis von Leib und Seele an; ebenso beschränkte er die Eigenschaft der Monaden als vorstellender Kräfte auf die Seelen; die anderen Monaden sind ihm bloße atomi naturae. Charakteristisch für seine ganze Auffassung ist gleich der erste Satz seiner Logik, er wolle die gesamte Philosophie zu einer „sicheren“ und „nützlichen“ Wissenschaft machen, und zwar durch deutliche Begriffe und gründliche Beweise. Ihr Gegenstand ist ihm alles „Denkbare“ oder „Mögliche“. Alle Erkenntnis ist philosophischer, historischer oder mathematischer Art. Die philosophische oder rationale untersucht die Möglichkeit der Dinge; die historische oder empirische weist sie als wirklich nach und gibt ihr so ihren Stoff, während der mathematischen die Größenbestimmung zufällt. Neben dieser Einteilung steht die aus den beiden unserer Seele innewohnenden Vermögen des Erkennens und Wollens stammende in theoretische und praktische Philosophie (Weltweisheit). So ergibt sich denn ein ganzes System von Wissenschaften, das jahrzehntelang die Kompendien beherrscht hat; die wichtigsten sind

1. die rationalen oder Vernunftwissenschaften: Ontologie oder „erste Philosophie“, Kosmologie, Psychologie, natürliche Theologie (theoretische); Moral, Politik, Ökonomik (praktische),

2. die empirischen oder Erfahrungswissenschaften: empirische Psychologie, Teleologie, dogmatische Physik (theoretische); Technologie, Experimentalphysik (praktische).

Die Einleitung zu ihnen allen bildet die Logik, die aus dem einen Satze des Widerspruchs in rein begrifflicher Entwicklung alles übrige, selbst das Prinzip des zureichenden Grundes, abzuleiten sucht. Die sinnliche Wahrnehmung (empirische Erkenntnis) ist verworren und undeutlich, nur das reine Denken (rationale Erkenntnis) vermag klar und deutlich zu erkennen, übrigens auch bloß das, was schon in den Begriffen liegt. Natürlich schleichen sich in diese rein logisch sein sollenden Deduktionen zahlreiche Elemente aus der grundsätzlich abgewiesenen Erfahrung ein. — Dann folgt die Ontologie als die Wissenschaft von den Gegenständen überhaupt. An den Gegenständen werden ihre wesentlichen Bestimmtheiten (*essentialia*, die das Substantielle daran ausmachen) von den wechselnden Eigenschaften *(attributa)* und Zuständen *(modi)* unterschieden. Der zweite Teil handelt von den Arten der Gegenstände und ihrem gegenseitigen Verhältnis zueinander. Diese Beziehungen, wie die „Ordnung" überhaupt, sind keine Erzeugnisse unseres Verstandes, sondern kommen den Gegenständen selbst zu. Die Ordnung ist zugleich der zusammenfassende Ausdruck für die transzendentalen Prädikate der Einheit, Wahrheit und Vollkommenheit. Die Vernunft ist das Vermögen, den Zusammenhang der Dinge oder allgemeinen Wahrheiten anzunehmen. — Die allgemeine Kosmologie ist die Grundlage der Physik. Aus den ontologisch „nachgewiesenen" unkörperlichen Atomen setzen sich die unendlich kleinen, aber doch körperhaften primitiven Korpuskeln zusammen. Die Naturgesetze sind die Gesetze der Bewegung; sie folgen aus dem Satz des zureichenden Grundes. Zu der mechanisch-physikalischen Erklärung treten häufig, zum Teil recht aufdringlich, platt-teleologische Gesichtspunkte, wie z. B., daß die Sterne dazu da seien, um des Nachts zu leuchten. Überhaupt blieb die Naturbetrachtung der Wolffianer im Gegensatz zu den radikalen Empiristen der jungen Newtonschen Schule, welche sich auf exakte Beschreibung der Naturvorgänge beschränken wollten, wesentlich metaphysischer Art. Der gelehrte Streit der Abhandlungen zwischen der Londoner *Royal Society* und den Leipziger *Acta eruditorum* zieht sich weit über die Mitte des 18. Jahrhunderts hin. —

Die Psychologie teilt das Erkenntnisvermögen in ein unteres (mit Empfindung, Einbildungskraft, Gedächtnis) und oberes (Aufmerksamkeit, Verstand und Vernunft). Die leiblichen und seelischen Vorgänge sind an sich voneinander unabhängig und hängen nur in der gegebenen Erfahrung zusammen. Das ebenfalls in ein unteres (Triebe) und oberes (Wille) zerfallende Begehrungsvermögen ist vom Erkennen abhängig. — In der natürlichen Theologie erscheint Wolff völlig abhängig von Leibniz und seiner Theodicee. Übrigens hat sich auch die religiöse Erkenntnis dem Satz des Widerspruchs unterzuordnen. Die geoffenbarte Religion darf wohl Über-, aber nichts Widervernünftiges enthalten. Dem entspricht auch die Bibel, wie die — Theologie beweist (ähnlich wie später auf Hegel, beriefen sich daher auf ihn sowohl Orthodoxie wie Deisten und Rationalisten). Auch hier wird eine rationale und eine empirische Wissenschaft unterschieden. Die erstere führt den ontologischen und kosmologischen, die zweite den physiko-theologischen Beweis für das Dasein Gottes, jedoch anthropologisch-beschränkter und platt-nützlicher als Leibniz, aus.

c) *Praktische Philosophie.* Unabhängiger von letzterem erscheint Wolff in der praktischen Philosophie. In der Moral stellte er dem Glückseligkeitsprinzip der Engländer sein Prinzip der Vervollkommnung gegenüber, das allerdings nicht nur mit der Vernunft und Naturgemäßheit, sondern auch mit Glückseligkeit notwendig verbunden ist.

Das Gute ist nicht durch Gottes Willen, sondern an und für sich gut, die Moral unabhängig von der Theologie, also auch bei Atheisten, wie den Chinesen, möglich. (Eine Lobrede auf die Sittenlehre des Konfuzius trug mit zu Wolffs Vertreibung aus Halle bei.) Da der Wille durchaus durch die Erkenntnis bestimmt wird, so ist Grund der Sünde die Unwissenheit, Pflicht des Philosophen folglich die Aufklärung. Beständiger Fortschritt ist Ziel des einzelnen wie der Gesamtheit. Der Staat ruht bei Wolff ganz auf individualistischem Grunde, seine Wohlfahrt besteht einfach in der Summe der Vollkommenheit seiner Glieder. Das Völkerrecht ist erweitertes Naturrecht. Übrigens ziehen seine dickleibigen moralischen Schriften, einschließlich der Ökonomik, welche die häuslichen Rechte und Pflichten festsetzt, und der acht Quartbände Naturrecht, alles Mögliche und Unmögliche in ihren Bereich; so wird z. B. ausführlich die Frage abgehandelt, ob lautes Schmatzen beim Essen gegen das ius naturae sei!

Bezeichnend für den Charakter der Wolffschen Verstandesphilosophie ist, daß die Ästhetik (Lehre vom Schönen) die einzige von ihm nicht bearbeitete philosophische Disziplin gewesen ist.

Wolffs Art zu philosophieren hat ohne Zweifel die logische Sauberkeit und das methodische Denken gefördert, den „Geist der Gründlichkeit" in Deutschland geschaffen, wie Kant ihr einmal nachrühmte. Er hat den Grundgedanken des Leibnizschen Rationalismus, daß nur die formalen Gesetze des Denkens das Sein der Gegenstände verbürgen, festgehalten und fortgepflanzt. Auch hat er viele philosophische Kunstausdrücke, die uns jetzt ganz geläufig sind, entweder geschaffen (wie: Bewußtsein, Verhältnis, Vorstellung) oder doch in allgemeinen Gebrauch gebracht (z. B. Psychologie, a priori, a posteriori u. a.); vieles an Kant versteht man erst, wenn man es aus der Opposition gegen die Wolffsche Schule heraus begreift. Anderseits hat seine Schematisierungs- und Rubrizierungswut, sein über alles Mitredenwollen, seine jedes Schwunges bare, rein verstandesmäßige Auffassung der Dinge, seine schulmeisterhafte Pedanterie doch auch geschadet. Sie hat insbesondere das Tiefe und Großartige an Leibniz verdeckt und verdunkelt, zumal bei dem Einfluß, den dieser Wolffianismus in Deutschland gewann.

## § 29. Weitere Entwicklung der deutschen Aufklärung: 1. Wolffs Schule. 2. Wichtige neue Ansätze (Euler, Lambert, Tetens). 3. Popularphilosophie (besonders Mendelssohn, Lessing).

*Cassirer, Erkenntnisproblem Bd. II. — A. Riehl, Geschichte des philosoph. Kritizismus, Kap. 3. — Baensch, Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant. 1902. — Störring, Die Erkenntnistheorie von Tetens. 1901. Schinz, Die Moralphilosophie von Tetens. 1906. — Mendelssohns Schriften zur Philosophie, Ästhetik und Apologetik, hrsg. von M. Brasch, 2 Bde. Lpz. 1880. — Ed. Zeller, Friedrich der Große als Philosoph. Berlin 1886. — Über Lessings Philosophie vgl., außer der großen Biographie von Erich Schmidt, Christ. Schrempf, Lessing als Philosoph, Stuttg. 1906 und die Ausgabe von P. Lorentz, Lessings Philosophie, 1909. (Philos. Bibl.)*

### 1. Wolffs Schule.

Wolff war der erste deutsche Philosoph, der eine Schule gründete, wozu seine lehrhafte Art auch ganz

wie geschaffen war. Ludovici, der eine Geschichte der Wolffschen Philosophie schrieb, zählt schon im Jahre 1737 nicht weniger als 107 schriftstellernde Wolffianer auf! Sie hatten fast sämtliche deutschen Katheder inne. Freilich blieb ihnen wenig mehr zu tun, als die Philosophie ihres Meisters in mehr oder weniger geschickten Kompendien weiter auszuarbeiten. Zu seinen treuesten Schülern gehörte der früh verstorbene Thümmig (1697—1728), dessen *Institutiones philosophiae Wolfianae* zahlreiche Auflagen erlebten, und Bilfinger (1693—1750), dessen *Dilucidationes philosophicae* lange als das beste Lehrbuch der Wolffschen Metaphysik galten. Viele verbanden mit ihrem Wolffianismus lutherische Rechtgläubigkeit; er wurde zu einer Art protestantischer Scholastik, wie einst Melanchthons Lehre. Nur einem gelang eine wirkliche Erweiterung des Systems: Alexander Baumgarten (1714—1762).

Gerade das eine Gebiet, welches von Wolff unbearbeitet gelassen war, hatte sich inzwischen in Deutschland zu entwickeln begonnen. Da der geistige Tätigkeitstrieb im öffentlichen Leben keine Nahrung fand, warf er sich auf die Literatur und die ästhetische Kritik. Es war die Zeit, wo Gottsched, der übrigens auch 1734 eine *Weltweisheit* im Sinne der Wolffschen Metaphysik verfaßte, der Diktator des literarischen Geschmackes in Deutschland war. Der von Gottscheds Gegnern, den Schweizern, angeregte Alexander Baumgarten, ein geborener Berliner, seit 1735 Dozent in Halle, seit 1740 Professor der Philosophie in Frankfurt a. O., nahm sich vor, die von Wolff in der Enzyklopädie des Wissens gelassene Lücke auszufüllen. Wie Wolffs Logik das „obere", so soll Baumgartens Aesthetica oder „Empfindungslehre" (1750—58) das „untere" Erkenntnisvermögen, d. h. die sinnliche Wahrnehmung behandeln. Der Wahrheit als der logischen entspricht die Schönheit als die sinnliche Vollkommenheit. Freilich gilt ihm die Schönheit nur als „verworrene" Wahrheit, die Kunst besteht in der Nachahmung der Natur, und seine Wissenschaft vom Schönen ist tatsächlich nur eine weitschweifige, langweilig-pedantische Poetik. Immerhin aber war das künstlerische Schaffen als ein selbständiges von der verstandesmäßigen Regelung abgesondert. Baumgarten hat übrigens unsere philosophische Terminologie nicht bloß mit der seit ihm herrschend gebliebenen, selbst durch Kant nicht umgestürzten Benennung „Ästhetik", sondern auch mit einer Reihe anderer Kunstausdrücke bereichert, die dann

durch seine viel gebrauchten Lehrbücher auch in die Sprache anderer Philosophen, insbesondere Kants, übergegangen sind; so ist besonders der heute geltende Gebrauch von „subjektiv“ und „objektiv“, wenn er auch schon bei Leibniz vorkommt, hauptsächlich doch auf ihn zurückzuführen.

Als Apostel der neuen Lehre, die allmählich den Begriff der „Dichtkraft“ auch über die Poesie hinaus zu erweitern suchte, wirkte Baumgartens ältester Schüler G. F. Meier in Halle, der gegen Gottsched für die Schweizer (Bodmer, Breitinger) und Klopstock eintrat, in der Psychologie zu Lockes Empirismus hinneigte und eine Menge von Lehrbüchern verfaßt hat.

## 2. Neue, selbständigere Ansätze (Euler, Lambert, Tetens).

Die pedantische Strenge der Wolffianer rief denn doch bei manchen, selbständiger gearteten Köpfen eine gewisse Gegnerschaft hervor, die sich zunächst als Eklektizismus äußerte und einen Teil von Wolffs Anhängern zu sich herüberzog. Thomasius' Prinzip der Systemlosigkeit fand Anhänger, so z. B. in dem Philosophiehistoriker Brucker (I, S. 7). Einer der Hauptgegner Wolffs war Rüdiger (1673—1731) in Leipzig, der die philosophische Wahrheit für eine höhere als die bloß logische erklärte, demgemäß die geometrische Methode, die nur nach der Möglichkeit, nicht nach der Wirklichkeit der Dinge frage, bekämpfte und eine empiristische Erkenntnistheorie aufstellte, wonach die sinnlichen Wahrnehmungen, zu denen auch die mathematische Anschauung gehört, für uns das höchste Prinzip der Gewißheit darstellen. Auch sein Schüler und Nachfolger Crusius (1712—1776) suchte aus dem Wolffschen Logizismus herauszukommen. Er erklärte, die sinnliche Wahrnehmung könne durchaus „klar und deutlich“ sein, und unterschied von dem Erkenntnisgrund den Realgrund der Dinge. Wir müssen nicht von den leeren Begriffen der Ontologie, sondern von der sinnlichen Erfahrung ausgehen, aus deren Bearbeitung schließlich die einfachen Begriffe und notwendigen Vernunftwahrheiten gewonnen werden können. Aus dem „ganz leeren“ Satze des Widerspruchs, neben den er die zwei weiteren Sätze des „nicht zu Trennenden“ und „nicht zu Verbindenden“ stellt, lasse sich das Kausalprinzip nicht ableiten, aus bloßen Begriffen

nicht auf die Existenz eines Dinges schließen; so bestreitet er u. a. die Gültigkeit des ontologischen Gottesbeweises. Er betont ferner kräftig die Freiheit des menschlichen Willens, ohne doch daraus die Konsequenz seiner vollen Selbständigkeit zu ziehen. Crusius ist von Einfluß auf Mendelssohn, Lambert und Kants vorkritische Periode gewesen.

Es bildete sich überhaupt neben dem Dogmatismus der Wolffschen Schule ein kleiner Kreis von skeptisch-kritisch-methodologischen Denkern, die das Bedürfnis nach einer neuen Grundlegung der Philosophie empfanden. Dazu gehört, abgesehen von dem vorkritischen Kant selber, von der naturwissenschaftlichen Seite zunächst

a) der berühmte Mathematiker Leonhard Euler (1707 bis 1783), der als klassischer Vertreter des Geistes der mathematischen Naturwissenschaft (Newtons) in Deutschland bezeichnet werden kann. In seiner *Mechanik* (1736ff.), seinen *Réflexions sur l'espace et le temps* (1748) und seiner *Theorie der Bewegung* (1765) sprach er es offen aus, daß die Naturphilosophie sich nach den realen Prinzipien der Mechanik zu richten habe, nicht umgekehrt diese nach den spekulativen Einbildungen jener; und daß der reine Raum und die absolute Zeit keine Dinge, sondern unentbehrliche mathematisch-physikalische Postulate seien, wenn er auch als echter empirischer Forscher der Materie unbedingte Realität zuspricht. Es sei eine „elende Schikane" der Philosophen, schreibt er in seinen populärer gehaltenen (natürlich französisch geschriebenen!) *Briefen an eine deutsche Prinzessin* (Petersburg 1768—72), den wirklichen Körpern ihre wichtigsten, d. h. mathematischen Eigenschaften abzustreiten, weil die Mathematik nicht in das „Wesen der Dinge" einzudringen vermöge. Eine große Gesamtausgabe von Eulers Werken hat die Berliner Akademie der Wissenschaften in Angriff genommen.

b) Ferner gehört zu diesen selbständigeren Denkern der von Kant außerordentlich hoch geschätzte, gleichfalls gründlich mathematisch und naturwissenschaftlich gebildete Joh. Heinr. Lambert (1728—1777). In den *Kosmologischen Briefen* (1761) ist er der Kant-Laplaceschen Weltentstehungshypothese schon ganz nahe. In seinem philosophischen Hauptwerk, dem *Neuen Organon* (1764), definierte er die Metaphysik als „die Wissenschaft von den Formbeziehungen des Seins und des Denkens". Er unterschied nämlich von dem durch die Wahrnehmung

gegebenen Inhalt oder Stoff des Denkens dessen in den logischen und mathematischen Gesetzen zu findende Form; keines von beiden sei schlechtweg aus dem anderen abzuleiten, wie es der Logizismus Wolffs und sein Gegenpol, Lockes Sensualismus, wollten. Ein einheitliches Prinzip freilich für die Formen der Erfahrung vermochte Lambert noch nicht zu finden, wie seine *Architektonik* (1771) und sein mit Kant geführter Briefwechsel zeigen. Wenn er auch die streng apriorischen Disziplinen der Geometrie, Chronometrie und Phoronomie als den festen Maßstab ansieht, mit dem wir die physikalischen und astronomischen Tatsachen zur Wissenschaft machen, so bleibt ihm doch der letzte Vermittler zwischen Begriff und Wirklichkeit — die Gottheit.

c) Wie Lambert, unterscheidet auch der bedeutendste Psychologe der Zeit, der Schleswiger Joh. Nik. Tetens (1736—1805, Professor in Kiel, † in Kopenhagen), Form und Inhalt der Erkenntnis. Schon als 24jähriger hatte er in einer besonderen Schrift untersucht, „warum in der Metaphysik nur wenige ausgemachte Wahrheiten sind". Seine *Philosophischen Versuche über die menschliche Natur* (1776/77) stehen bereits unter dem Einfluß der Kantschen Dissertation von 1770. Der Inhalt stammt aus der Empfindung, die Form aus der Denktätigkeit; erstere ist rezeptiv, letztere spontan. Alle bewußte Auffassung ist Auffassung eines Verhältnisses. Die Akte des Denkens erweisen sich, in ihrer Anwendung als Naturgesetze des Denkens, als aus dem Wesen der Seele stammende „subjektivische Notwendigkeiten". Wir nehmen aber nur die Phänomene wahr, das Wesen der Dinge bleibt uns bei dem beschränkten Umfange und den Grenzen des menschlichen Verstandes unerkennbar. Tetens' Hauptverdienst besteht in der feinen psychologischen Analyse, die er übt, und die sich bei ihm mit scharfer Beobachtungsgabe, wissenschaftlichem Interesse an ihrer physiologischen Unterlage sowie einer genauen Kenntnis dessen paart, was Franzosen, Engländer und deutsche Leibnizianer auf diesem Felde geleistet haben. Kant verdankt ihm in sachlicher wie namentlich in terminologischer Beziehung mancherlei. Tetens setzt u. a. die dann durch Kant allgemein üblich gewordene psychologische Dreiteilung der „Seelenvermögen" in Erkenntnis-, Beziehungs- und Gefühlsvermögen an Stelle der Wolffschen Zweiteilung in Vorstellen und Wollen. Auch die Einteilung der Einbildungskraft in perzeptive,

produktive und reproduktive u. a. m. stammt von ihm. Selbst die heutige Psychologie kann noch manches von Tetens lernen. Aber er vermag sich nicht von den psychologischen Grundlagen zu lösen. Er dringt allerdings bis zu der transzendentalen Fragestellung vor: Nach welchen Grundregeln und auf welchem „unerschütterlichen Fundamente" errichtet die menschliche Denkkraft ihre allgemeinen Theorien, die „reellen und feststehenden Kenntnisse" der Geometrie, der Optik, der Astronomie? Allein er gibt keine Antwort darauf. Er vertritt gegenüber Lossius, der in seinen *Physischen Ursachen des Wahren* (1775) den Satz des Widerspruchs und damit die Wahrheit auf das „angenehme Gefühl aus der Zusammenstimmung der Schwingungen der Fibern im Gehirn" zurückzuführen suchte, die Notwendigkeit einer allgemeingültigen, unveränderlichen, „objektivischen" anstatt der veränderlichen „subjektivischen" Erkenntnis, aber er gelangt über die Forderung nicht hinaus. Das war erst dem Kantschen Kritizismus vorbehalten, bis zu dessen Grenze Tetens uns hinführt.

### 3. Popularphilosophie.

Neben solchen selbständigeren Ansätzen geht der breite Strom der Popularphilosophie einher. Die Wolffsche Schule hatte sich durch ihre Pedanterie und Rubrizierungswut, um mit Goethe zu reden, „ungenießbar und endlich entbehrlich" gemacht und räumte der Philosophie „des gesunden Menschenverstandes" den Platz, die durch die gleichzeitigen Strömungen in England (Schottland) und Frankreich Anregung und Sukkurs erhielt. Da wir keine allgemeine Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland zu schreiben haben, genügt es, von diesen Vertretern der deutschen Aufklärung einige Richtungen und Männer kurz zu charakterisieren.

a) Die platt-teleologische Betrachtung der Natur nimmt überhand, und im Zusammenhang damit die Betonung von Gottes Güte und Weisheit, die sich auf die kleinsten Dinge erstreckt, z. B. daß er die erquickenden Kirschen in der Hitze des Sommers, nicht in der kalten Winterszeit habe reifen lassen (Sulzer). Die physikotheologische Denkweise versteigt sich zu der Geschmacklosigkeit, von Stein-, Pflanzen-, Fisch-, Insekten- u. a. theologien zu reden! Damit verbinden sich die verschiedensten theologischen Standpunkte, von offenbarungsgläubiger Ortho-

doxie bis zu dem Naturalismus eines Dr. Bahrdt. Neben dem Dasein Gottes ist die persönliche Unsterblichkeit, genauer unsere endlose Vervollkommung im Jenseits der wichtigste Glaubensartikel der deutschen Aufklärung. Die Beförderung der menschlichen Glückseligkeit ist alleiniger Zweck und Aufgabe der Philosophie, die damit zur schalen Moralpredigt herabsinkt. Daneben wird die empirische Psychologie ein Lieblingsfeld derer, die sich von der französischen und englischen (besonders Lockes) Erfahrungsphilosophie angezogen fühlen. Es ist die klassische Zeit der Empfindsamkeit, des Wühlens in den Seelenzuständen, der Selbstbeobachtungen und Selbstbekenntnisse, der Tagebücher, der zärtlichen Freundschaften, der Gefühlsseligkeit.

Für die Wissenschaft fällt dabei naturgemäß sehr wenig ab. Sulzer (1720—1779, aus Zürich, früh nach Berlin) suchte die Lehre vom Gefühl und den Empfindungen, die er aus Leibniz' dunklen Vorstellungen herleitete, weiter auszubilden. Er unterscheidet die ästhetischen von den sinnlichen, intellektuellen und moralischen Empfindungen. Dennoch werden sie noch nicht in ihrer Selbständigkeit erkannt, seine Ästhetik bleibt teils verstandesmäßig teils moralisierend. Der Geschmack ist „eine notwendige Folge von Erkenntnis und Einsicht", daher werden die Zeitgenossen Bodmer und Pope über Homer und Lukrez gestellt! Anderseits hat die Kunst, wie alle Philosophie, dem höheren Zwecke der menschlichen Glückseligkeit zu dienen. Sulzers *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (1771—74) galt lange Zeit als ästhetische Autorität, die sich bei den „Schweizern" wie den Gottschedianern gleicher Beliebtheit erfreute.

An die französischen und englischen Vorbilder reichen die meisten der deutschen Aufklärer nicht heran. Neben feineren Naturen wie dem geistreichen Physiker Lichtenberg in Göttingen, dem zur Skepsis neigenden Leibnizianer Platner in Leipzig, dem Philosophiehistoriker Tiedemann in Marburg, dem sinnigen Menschenbeobachter Garve stehen philosophisch so oberflächliche Naturen wie der Dichter Wieland, der „Philosoph für die Welt" Engel, die vermittlungseligen Eklektiker und Vielschreiber Feder und Meiners in Göttingen und, um von den dii minorum gentium zu schweigen, das bekannte Prototyp aufklärerischer Seichtigkeit und Plattheit, der Berliner Buchhändler Nicolai, dessen verdienstlicher Kampf gegen Vorurteile aller Art, namentlich in seiner *Allgemeinen*

*deutschen Bibliothek* (1765—1805), darüber jedoch nicht vergessen werden darf. Ebenso hat Basedow, dessen *Praktische Philosophie* das trivialste Zeug enthält, wenigstens einen kräftigen Anstoß zur Reform des Unterrichts in Deutschland gegeben.

b) Ernsteren Charakter trägt der Wolff näher stehende theologische Rationalismus der Zeit, der sich in Männern wie Spalding, Semler, dem Begründer der historischen Bibelkritik, und besonders H. S. Reimarus (Gymnasialprofessor in Hamburg, 1694—1768) zu achtungswerten Gestalten erhob. Reimarus, ein ehrlicher und folgerichtiger Denker, verteidigt zwar gegen den Materialismus (La Mettrie) und Pantheismus (Spinoza) die Grundsätze der natürlichen Religion (Gott und Unsterblichkeit), bekämpft aber um so entschiedener den Glauben an übernatürliche Offenbarungen, und deshalb auch die biblischen Lehren, die ihm als ein Gemisch von Irrtum und Betrug erscheinen. Seine in diesem Sinne gehaltene, umfangreiche *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* konnte er unter solchen Umständen nicht herauszugeben wagen. Erst nach seinem Tode veröffentlichte Lessing eine Reihe Untersuchungen daraus, die als *Wolffenbüttler Fragmente* so großes Aufsehen erregten, und erst D. F. Strauß hat in seinem Buche über Reimarus (1862) eine ausführliche Analyse der gesamten Schrift gegeben.

c) Die edleren Züge der Aufklärung vereinigt in sich Moses Mendelssohn (1729—1786), Sohn eines armen jüdischen Lehrers aus Dessau, der früh nach Berlin kam, sich unter den größten Schwierigkeiten und Entbehrungen seine wissenschaftliche Bildung erwarb und auch als berühmter Schriftsteller seine kaufmännische Stellung beibehielt. Klarheit des Stils, warme Empfindung, reine Humanität zeichnen ihn aus, dagegen fehlt philosophische Kraft und Tiefe. Extreme sind ihm verhaßt, die Wahrheit liegt in der Mitte, wie er selbst auch in der Mitte zwischen Wolff und Locke, Schul- und Popularphilosophie steht; außerdem hat namentlich Shaftesbury auf ihn gewirkt. Auch seine Hauptdogmen sind die Unsterblichkeit der Seele, die er in seinem *Phädon* (1767) durch seinen ganz unhistorischen Sokrates verkünden läßt, und die Existenz eines persönlichen Gottes, die er in seinen *Morgenstunden* (1785) unumstößlich bewiesen zu haben meinte. Natur- und Geschichtsforschung liegen ihm gänzlich fern. Die Philosophie soll auch nach ihm nur das behandeln, was auf die Glückseligkeit der

Menschen Bezug hat. Die Lust- und Unlustgefühle hat Mendelssohn zuerst als „Empfindungen" bezeichnet (1755) und dafür ein besonderes Vermögen angenommen, das er später „Billigungsvermögen" nannte. Als die Kritik des „alles zermalmenden" Kant erschienen war, fühlte der bescheidene Mann, der 1763 noch mit seiner Preisschrift über die Evidenz in der Metaphysik den Sieg über seinen Mitbewerber Kant davongetragen hatte, selbst, daß seine und seiner Gesinnungsgenossen Rolle in der Geschichte der Philosophie ausgespielt sei.

d) Ungleich selbständiger und bedeutender als seine Berliner Freunde Nicolai und Mendelssohn, bedeutender auch als der „Philosoph von Sanssouci", Friedrich II., nach dem man wohl das ganze Zeitalter der Aufklärung benannt hat, und der doch philosophisch über seine französischen Vorbilder (Voltaire, d'Alembert) nicht hinausgekommen ist, ist der Neubegründer unserer klassischen Literatur, G. E. Lessing (1729—1781). Zwar wurzelt auch seine Bildung in der Aufklärung, aber seine tiefere Natur führt ihn an verschiedenen Punkten über dieselbe hinaus. Einmal in der historischeren Auffassung der Dinge, die ihn in der *Erziehung des Menschengeschlechtes* die Umrisse einer den Entwicklungsgedanken vertretenden Geschichtsphilosophie entwerfen läßt, von ihm allerdings nur auf das religiöse Gebiet angewandt. Alttestamentliches Judentum und neutestamentliches Christentum sind bloße Entwicklungsstufen in dem göttlichen Erziehungsplan der Menschheit. Freilich auf die Historie selbst können sich Religion und Philosophie nicht gründen. „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden." Das Ziel der Entwicklung ist auch ihm die natürliche Religion, das „Christentum der Vernunft", das jedoch mit dem „vernünftigen Christentum" seiner Zeit nicht identisch sein will, und dessen Kern „das Testament Johannis", — die Liebe ist. Einzelne Dogmen, wie Trinität und Erbsünde, sucht er philosophisch zu interpretieren. Philosophisch wie theologisch steht er wohl Leibniz am nächsten, dessen *Nouveaux essais* er auch übersetzen wollte. Wie weit die von Jacobi für Lessings letzte Zeit behauptete Übereinstimmung mit Spinoza gegangen sei, läßt sich nicht mit Sicherheit feststellen; wir werden auf den daraus entstandenen literarischen Streit, der Mendelssohns letzte Tage verbitterte, bei Jacobi (s. § 45) zurückkommen. Das wesentlichste aber von Lessings Verdiensten ist sein

kritischer Standpunkt. Der Mann, der das Suchen nach der Wahrheit höher stellte als den vermeintlichen Besitz derselben, konnte sich nicht bei der selbstgefälligen Weisheit der deutschen Durchschnittsaufklärer beruhigen. Seine Größe als Schriftsteller und ästhetischer Kritiker zu würdigen, ist hier nicht des Orts; auch sein Kampf gegen die Orthodoxie enthält kaum philosophische Momente im engeren Sinne. Seine philosophische Bedeutung beruht mehr in seinen allgemeinen Tendenzen als in einzelnen Leistungen, vor allem in der Sorgfalt, mit der er auf reinliche Scheidung der Begriffe und Gebiete der Erkenntnis drang. Hierin, wie in seiner Religionsauffassung, hat er einem Größeren vorgearbeitet. Im Todesjahr Lessings erscheint Kants Kritik der reinen Vernunft.

---

Dritte Periode.

# Die Neubegründung der Philosophie durch Immanuel Kant.

---

## Kapitel IX.

## Einleitung.

### § 30. Kants Leben und Schriften.

1. *Zur Literatur über Kant. Es ist unmöglich, auf wenigen Seiten, geschweige denn Zeilen, eine Übersicht über die unermeßliche und von Jahr zu Jahr noch mehr anschwellende Kantliteratur zu geben*[1]. *Es ist aber auch überflüssig, weil jedem, der sich dafür interessiert, heute Hilfsmittel genug zu Gebote stehen. Als zuverlässiges Nachschlagebuch empfiehlt sich auch hier wieder Ueberweg-Heinzes Grundriß, von dem der betr. Teil (III) zuletzt in 10. Auflage erschienen ist; in ihm füllen allein die Schriftentitel zur Kritik der reinen Vernunft dreizehn enggedruckte Seiten. Sie geben die Literatur von 1865 an, wenn auch bei weitem nicht vollständig: wie die genaue philosophische Gesamt-Bibliographie, die 1895—1900 Natorp jährlich dem ‚Archiv für systematische Philosophie' beigab, oder die Kantbibliographie Reickes in den Jahrgängen der ‚Altpreußischen Monatsschrift' beweisen. Seit 1896 geben die von Vaihinger (der schon seit 1888 den größten Teil der Kantliteratur im ‚Archiv für Geschichte der Philosophie' besprochen hatte) begründeten ‚Kantstudien' über alles, was den Begründer des Kritizismus angeht — sei es geschichtlicher, systematischer, literarischer oder biographischer Natur — ausführlichste Auskunft. Ihr rühriger Herausgeber (H. Vaihinger, jetzt zusammen mit B. Bauch) hat am*

---

[1]) Von der Masse derselben gibt einen ungefähren Begriff die Tatsache, daß in der *German Kantian Bibliography*, die E. Adickes in einer amerikanischen Zeitschrift *(Philosophical Review)* mit bewundernswertem Fleiße zusammengestellt hat, allein das Verzeichnis der Kantschriften bis zu Kants Tode (1804) nicht weniger als 2832 Nummern zählt!

*100. Todestag Kants (12. Februar 1904) die ‚Kantgesellschaft' zur Förderung und Verbreitung des Kantstudiums begründet. Besonders reiche Ausbeute brachte natürlich das Jubiläumsjahr 1904; freilich viel Spreu neben wenig Weizen. Wir verweisen besonders auf die Jubiläumshefte der Altpreußischen Monatsschrift, der Kantstudien und der Revue de Métaphysique et Morale (Paris). Wir werden uns darauf beschränken, bei jedem Paragraphen auf die wichtigste Literatur, insbesondere die zusammenfassenderen Darstellungen, aufmerksam zu machen, in dem vorliegenden also auf die Gesamtdarstellungen und Biographien.*

*Kürzere Gesamtdarstellungen der Kantischen Philosophie finden sich natürlich in allen Geschichten der Philosophie, unter denen wir die Werke von J. E. Erdmann, Falckenberg, Höffding und Windelband hervorheben. Die ausführlichste und gelesenste ist die von Kuno Fischer im 3. und 4. Bande seiner „Geschichte der neueren Philosophie" (5. Auflage 1909/10), die zwar lichtvoll und verständlich geschrieben, jedoch zur tieferen Einführung in die Kantischen Probleme nicht geeignet, auch im Tatsächlichen nicht immer zuverlässig ist. Eine vielgelesene, aber unseres Erachtens den methodischen Kernpunkt verfehlende Sonderdarstellung gibt Fr. Paulsen in Frommanns ‚Klassiker der Philosophie', 4. Aufl. 1904. Die von M. Kronenberg (Kant, Sein Leben und seine Lehre, 4. Aufl. 1910) ist für die weiteren Kreise der Gebildeten berechnet. Desgleichen das kleine Buch von O. Külpe, Immanuel Kant (Leipzig, Teubner) 2. Aufl. 1908. Geistvoll, wenn auch stark subjektiv: Chamberlain, Immanuel Kant. Die Persönlichkeit als Einführung in sein Werk. 1905.*

*Die bald nach Kants Tode von seinen Freunden und Verehrern (Borowski, Jachmann, Wasianski u. a.) veröffentlichten Nachrichten über Kants Leben und Charakter — jetzt vereinigt herausgegeben von A. Hoffmann (Halle 1902) — sind unter Benutzung des bis 1842 hinzugekommenen Materials, zum erstenmal zu einer ausführlicheren Darstellung verarbeitet worden von Schubert (Ausgabe von Kants Werken ed. Rosenkranz und Schubert 1838 ff., XI. Bd., 2. Abth.). Seitdem haben namentlich Kants Landsleute R. Reicke, E. Arnoldt und A. Warda wertvolle Einzelbeiträge geliefert. Eine neue, alles bisher entdeckte Material verwertende Biographie, die E. Fromm in Aussicht genommen hatte, ist leider durch den Tod des Verfassers (gest. 1899) vereitelt worden.*

2. *Leben Kants.* Als im Frühjahre 1781 die Kritik der reinen Vernunft erschien, stand ihr Verfasser bereits im 57. Lebensjahre. Am 22. April 1724 zu Königsberg als Sohn eines ehrbaren Sattlers und einer frommen Mutter geboren, hatte Immanuel Kant von seinem 8. bis 16. Jahre die Gelehrtenschule (das noch heute bestehende Collegium Fridericianum), vom 17. bis 22. die Universität seiner Vaterstadt besucht. Im Elternhause war er von pietistischen Einflüssen umgeben gewesen, im Gymnasium kam dazu ein intensiver lateinischer Unterricht, der ihn

zu einem zeitlebens guten Lateiner gemacht hat. Gleichwohl wandte sich sein früh selbständiger Geist auf der Universität alsbald in erster Linie den philosophischen, mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien zu. Sein Lieblingslehrer war der früh verstorbene Wolffianer Martin Knutzen (1713—51), dem er die Bekanntschaft mit Newton verdankte. Den Abschluß dieser Studien bildete seine Erstlingsschrift: *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* (1747). Um eine gesicherte ökonomische Grundlage zu gewinnen, hat er dann, der Sitte der Zeit folgend und zwar nicht weniger als neun Jahre (1746 bis 1755) hindurch, verschiedene Hauslehrerstellen, ebenfalls sämtlich in seiner ostpreußischen Heimat, bekleidet. Herbst 1755 endlich habilitierte er sich an der Königsberger Universität mit einer lateinischen Abhandlung (s. S. 179), nachdem er ein halbes Jahr vorher mit einer Dissertation *De igne* promoviert hatte. Aber, obwohl in das nun folgende Jahrzehnt eine reiche Schriftsteller- sowie eine erfolgreiche Lehrtätigkeit fällt, die Herder in seinen Humanitätsbriefen mit Begeisterung geschildert hat, rückte er infolge der Ungunst äußerer Umstände in die erstrebte Professur für Logik und Metaphysik doch erst 1770 ein. Bis dahin war er auf den Ertrag seiner Schriften und Vorlesungen angewiesen, wozu zuletzt noch eine gering dotierte Unterbibliothekarstelle an der Schloßbibliothek kam. Von 1781 an erschienen dann seine großen kritischen Werke. Aber, während sein Ruhm weit über die Grenzen Deutschlands drang, entfernte er sich von seiner Vaterstadt kaum mehr als eine Meile. Ihr treu bleibend, hat er vorteilhafte Berufungen nach anderen Universitäten (Erlangen, Halle, Jena) standhaft ausgeschlagen. Das einzige störende Ereignis von größerer Bedeutung, welches in dieses stille und ruhige, ganz der Wissenschaft, der Lehrtätigkeit und dem Umgang mit gleichgesinnten Freunden hingegebene Gelehrtenleben fiel, war die auf Betreiben des reaktionären Wöllnerschen Regimes am 1. Oktober 1794 erlassene Kabinettsorder Friedrich Wilhelms II., die dem 70jährigen Greise „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der Heiligen Schrift und des Christentums“ vorwarf und „bei fortgesetzter Renitenz“ mit „unfehlbar unangenehmen Verfügungen“ drohte. Nach dem Tode des Königs (1797) konnte er wieder aufatmen. Doch hat er seine religionsphilosophische Wirksamkeit nicht mehr aufgenommen. Zunehmende Altersschwäche zwang ihn schon

1796 seine Vorlesungen, 1798 seine schriftstellerische Tätigkeit einzustellen. Am 12. Februar 1804 ist er gestorben.

3. *Schriften.* Die Schriften der vorkritischen Periode sollen im folgenden Paragraphen besonders behandelt werden. Ich beschränke mich daher hier auf die Angabe der von 1781 an veröffentlichten Schriften, kleinere naturwissenschaftliche Aufsätze und unbedeutendere Gelegenheitsartikel beiseite lassend. Es erschienen:

1781 *Kritik der reinen Vernunft;* die bedeutend veränderte zweite Auflage 1787, von der die folgenden fünf (1790, 1794, 1799, 1818, 1828) fast unveränderte Abdrucke sind.

1783 *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können.*

1784 *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. — Was ist Aufklärung?* (Beide in der *Berlinischen Monatsschrift.*)

1785 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. — Rezension von Herders Ideen (Jen. Allg. Literaturztg.)*

1786 *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* — In der *Berlin. Monatsschrift:* a) *Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte;* b) *Was heißt: Sich im Denken orientieren?*

1788 *Kritik der praktischen Vernunft* (6. Aufl. 1827). — *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie* (in Wielands *Teutschem Merkur*).

1790 *Kritik der Urteilskraft* (2. Aufl. 1793, 3. Aufl. 1799). — Außerdem eine Streitschrift gegen den Hallenser Professor Eberhard.

1791 *Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee.* — Die (nicht eingesandte) Preisschrift über die *Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff* (erst 1804 von Rink veröffentlicht).

1793 *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. — Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis (Berl. Mon.).*

1794 *Über Philosophie überhaupt* (eigentlich ein Auszug Becks aus einer älteren Einleitung Kants zur *Kritik der Urteilskraft*). — *Das Ende aller Dinge (Berl. Mon.).*

1795 *Zum ewigen Frieden, ein philosophischer Entwurf.*

1796 *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie. — Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktats zum ewigen Frieden in der Philosophie.* (Beides in der *Berl. Mon.*).

1797 *Metaphysik der Sitten (1. Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre; 2. Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre). — Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen (Berliner Blätter).*

1798 *Der Streit der Fakultäten. — Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.*

Von anderen herausgegeben: *Kants Logik,* von *Jäsche* (1800). *Kants physische Geographie,* von *Rink* (1802—03). *Kant über Pädagogik,* von *Rink* (1803).

Vorstehende Schriften finden sich zumeist in den bisherigen Gesamtausgaben (s. u.) abgedruckt.

Nach Kants Tode ist noch folgendes aus seinem Nachlaß bezw. Kollegheften veröffentlicht worden:

a) Ein Manuskript, an dem Kant in seinen letzten Jahren arbeitete, betreffend den *Übergang von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft zur Physik,* zum Teil veröffentlicht von *R. Reicke* in der *Altpreußischen Monatsschrift* (1882—84). [Deutlich die Spuren seines Alters zeigend, daher ohne bedeutenden Wert.]

b) *Lose Blätter aus Kants Nachlaß,* herausgeg. von *R. Reicke* 1889, sowie einige Fortsetzungen davon in des letzteren *Altpreußischer Monatsschrift.* Vergl. darüber *H. Cohen* in *Philos. Monatsh. XXVI,* 287—323, *E. Adickes* in *Kantstudien I,* 230ff.

c) *Reflexionen Kants zur kritischen Philosophie:* 1. *Zur Anthropologie,* 2. *Zur Kritik der reinen Vernunft,* von *Benno Erdmann,* 1882 und 1884.

d) *Vorlesungen über philosophische Religionslehre, über Metaphysik und philosophische Anthropologie,* herausg. von *Pölitz* bezw. *Starke* 1817, 1821 und 1831, *Heinze* 1894. [Als Quellen Kantischer Philosophie mit Vorsicht aufzunehmen.] Vgl. *Arnoldt, Kritische Exkurse im Gebiete der Kantforschung* 1894.

e) *Kants Briefwechsel,* jetzt in musterhafter Korrektheit und überraschender Vollständigkeit in der großen Kantausgabe der Berliner Akademie ediert von *Rudolf Reicke:* 1. Band 1747—88, 2. Band 1789—94, 3. Band 1795—1803

nebst Anhang und Nachträgen; ein 4. Band, herausgeg. von *P. Menzer* und *Joh. Reicke,* wird weitere Nachträge sowie den literarisch-kritischen Apparat bringen.

4. *Ausgaben und Übersetzungen der Kantischen Schriften.*

A. Gesamtausgaben.

a) von *Hartenstein,* 10 Bände, Leipzig 1838—39.

b) von *K. Rosenkranz* und *Schubert,* 12 Bände, Leipzig 1838—42, wertvoll durch die Beigaben des 11. *(Briefwechsel und Biographie* von *Schubert)* und 12. *(Geschichte der Kant. Philosophie,* von *Rosenkranz)* Bandes.

c) von *Hartenstein,* 8 Bände, 1867—69 (in chronologischer Ordnung).

d) in *v. Kirchmanns Philos. Bibliothek,* Leipzig 1868ff., jetzt in vollständig neuer, zeitgemäß umgestalteter Auflage in dem Dürrschen Verlage (Leipzig) erscheinend, sämtlich mit ausführlichen Einleitungen und Sachregistern. So von *K. Vorländer:* die *Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft, Religion innerhalb usw., Prolegomena, Grundlegung, Metaphysik der Sitten, Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik;* von *W. Kinkel* die *Logik,* von *P. Gedan* die *Physische Geographie,* von *O. Buek* die *Kleineren Schriften zur Naturphilosophie.* Statt des der *Kritik der reinen Vernunft* (ed. Valentiner 9. Aufl. 1906) fehlenden Registers und Einleitung ist diesem Bande ein *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* von *Hermann Cohen* (1907) beigegeben.

e) Seit 1900 begonnen ist das große Unternehmen der Berliner Akademie der Wissenschaften: eine Gesamtausgabe alles dessen, was von Kant herrührt, einschließlich des gesamten erreichbaren handschriftlichen Materials, der Briefe und der Nachschriften Kantischer Vorlesungen (letztere in Auswahl). Sie wird, vollendet, gegen 24 stattliche Bände umfassen. Erschienen sind bis jetzt außer den Briefen (oben 3, e) Bd. I—VII der Werke. Bd. I und II: Vorkritische Schriften. Bd. III: Kr. d. r. V. 2. Aufl. Bd. IV: Kr. d. r. V. 1. Aufl., Prolegomena, Grundlegung, Metaphys. Anfangsgr. der NW. Bd. V: Prakt. Vernunft, Urteilskraft. Bd. VI: Religion, Metaphysik der Sitten. Bd. VII: Streit der Fakultäten, Anthropologie. Hauptmitarbeiter an diesen Bänden sind: Adickes, B. Erdmann, Frey, Gedan, Höfler, Külpe, Laßwitz, Menzer (zugleich Sekretär der Kant-Kommission), Natorp, Vorländer, Windelband. — Die Herausgabe des handschriftlichen

Nachlasses ist E. Adickes anvertraut, die einer Auswahl der Vorlesungen M. Heinze.

B. Wichtigere Sonderausgaben neuerer Zeit:

a) *Kritik der reinen Vernunft:* von *Kehrbach* (Reclam, 1877, 2. Aufl. 1878), *B. Erdmann* (5. Aufl. 1900), *E. Adickes* (1889), *Karl Vorländer* (Hendel, 1899). Die letztere bringt zum erstenmal, außer einer längeren sachlichen Einleitung, ein ausführliches Personen- und erklärendes Sachregister.

b) *Prolegomena* von *B. Erdmann* (1878), *K. Schulz* (Reclam), *K. Vorländer* (1905).

c) *Kritik der prakt. Vernunft* von *Kehrbach* (Reclam) *K. Vorländer* (1906).

a) *Kritik der Urteilskraft* von *B. Erdmann,* Leipzig 1880. *K. Vorländer* (1902), *Kehrbach* (Reclam).

e) *Religion* von *K. Vorländer* (1903) und bei Reclam.

Eine ausführliche, bibliographisch genaue Übersicht aller mir bekannt gewordenen Übersetzungen Kantischer Werke in fremde Sprachen (Lateinisch, Französisch, Englisch, Italienisch, Schwedisch, Spanisch, Polnisch, Russisch usw.) wird demnächst von mir in Bd. V, § 247 von *Goedekes Grundriß zur Gesch. d. deutschen Dichtung,* 3. Aufl. (Philosophen zur Zeit Schillers und Goethes) veröffentlicht werden.

## § 31. Kants vorkritische Periode (1747—1770).

*Außer K. Fischer, Gesch. d. Philos. III und Vaihinger, Kommentar z. Kr. d. r. V. I, § 9, vgl.: H. Cohen, Die systematischen Begriffe in Kants vorkritischen Schriften nach ihrem Verhältnis zum kritischen Idealismus. Habilitationsschrift. Berlin 1873. — Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kantischen Erkenntnistheorie, 1875. — B. Erdmanns Einleitung zu seiner Ausgabe der ‚Reflexionen‘, Band II, 1884. — v. Hartmann, Kants Erkenntnistheorie und Metaphysik in den vier Perioden ihrer Entwicklung, 1894. — Höffding, Die Kontinuität im philos. Entwicklungsgange Kants (im Archiv f. Gesch. d. Philos. VII). — E. Adickes, Kantstudien, 1895. — A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. I (2. Aufl. 1908), S. 251—379. — Cassirer, Erkenntnisproblem II, 459—508. — P. Böhm, Die vorkritischen Schriften Kants. Straßburg 1906. — Zwei Abhandlungen über Kants vorkritische Ethik s. eingangs von § 39. — Zu der Mehrzahl der vorkritischen Schriften vgl. auch die Einleitungen zu meiner Ausgabe der ‚Kleineren Schriften zur Logik und Metaphysik‘ in Bd. 46a und b der Philos. Bibl. Neben diesen*

*Schriften kommt für eine eingehende Untersuchung, die hier nicht gegeben werden kann, auch Kants philosophisches Tagebuch, nämlich die von Erdmann herausgegebenen ‚Reflexionen zur Kr. d. r. V.', in Betracht.*

Die einzelnen Stadien von Kants philosophischer Entwicklung in seiner vorkritischen Periode sind vielfach behandelt worden, ohne daß diese mehr oder minder scharfsinnigen Untersuchungen über die verschiedenen „Umkippungen" seines Standpunktes, von denen der Philosoph selbst spricht, bisher zu unumstrittenen Resultaten geführt hätten. Für die Begründung seines späteren Systems sind sie von verhältnismäßig geringer Bedeutung. Kant bezieht sich in seinen kritischen Werken nie auf sie, ja er hat in eine von seinem Freunde Tieftrunk 1798 veranstaltete Sammlung seiner kleineren Schriften keine vor 1770 verfaßte aufgenommen wissen wollen und in einer öffentlichen Erklärung (1793) von seinen „ältesten, unbedeutendsten und mit meiner jetzigen Denkart nicht mehr einstimmigen Schriften" ziemlich geringschätzig geurteilt. Trotzdem ist die Kenntnis der vorkritischen Entwicklung Kants für den, der sich einmal in das System hineingearbeitet hat, namentlich zur Förderung seines historischen Verständnisses von Bedeutung. Wir heben daher im folgenden wenigstens die wichtigsten Schriften und Einflüsse fremder Denker hervor.

1. Bis um 1760. Zunächst schien es, als werde sich unser Philosoph, mindestens in Erkenntnistheorie und Metaphysik, nicht wesentlich von der zeitgenössischen Philosophie entfernen. Er bewegt sich wenigstens größtenteils in den Formen und Kunstausdrücken der Leibniz-Wolffschen Schule, wenn auch von vornherein mit einer gewissen Selbständigkeit. So in seiner lateinisch geschriebenen Habilitationsschrift (1755), in der er die „Neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis" wesentlich vom Leibnizschen Gesichtspunkte aus, wenngleich mit bemerkenswerten Modifikationen, vollzieht. — Die naturwissenschaftlichen Schriften zeigen eine größere Selbständigkeit, die sich auch in seinem, im Gegensatz zu den meisten seiner philosophischen Zeitgenossen erfolgten, Anschluß an Newton offenbart. Schon die Erstlingsschrift des 23jährigen (Titel S. 174) hatte sich kühn den Autoritäten entgegenzustellen gewagt; denn man soll, wenn es sich um die Entdeckung der Wahrheit handelt, „keinen anderen Überredungen als dem Zuge des Verstandes gehorchen". Die

bedeutendste Schrift aus dieser ersten, wesentlich kosmologisch-naturwissenschaftlichen Periode ist die Friedrich II. gewidmete *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (1755), welche aus dem hypothetisch vorausgesetzten nebelähnlichen Urzustand der Materie mit ihren zwei Kräften (Anziehungs- und Abstoßungskraft) die Entstehung unseres gesamten Sonnensystems ableitete: die bekannte, vier Jahrzehnte später durch den Franzosen Laplace selbständig weiter ausgeführte, in ihrem Kern heute noch nicht ernstlich bestrittene Kant-Laplacesche Theorie. Philosophisch zeigt die infolge äußerer Umstände anfangs wenig bekannt gewordene Schrift bereits die Grundstimmung seines späteren Kritizismus, reinliche Scheidung der Wissensgebiete: auf dem naturwissenschaftlichen streng-mechanische Auffassung, während auf dem ethischen der religiösen Vorstellung noch ein Platz verbleibt. — Die einzelnen Atome sind, wie die *Monadologia physica* (1756) entwickelt, indem sie Leibniz mit Newton zu vereinen sucht, Kraftpunkte, die auf gesetzmäßige Weise zusammenwirken und so den großen Urzusammenhang der Natur erweisen.

2. 1760—1769. Im Laufe der 60er Jahre tritt in Kants Denken eine Wendung in empiristisch-skeptischem Sinne ein. Von dem frischeren Zuge aus dem Westen, der um diese Zeit durch das geistige Leben Deutschlands weht, bleibt auch er nicht unberührt. Für den Inhalt seiner Schriften bedeuten diese Jahre eine stärkere Wendung von den bis dahin vorzugsweise gepflegten kosmologischen und naturwissenschaftlichen zu logischen und ethischen Problemen. Auf dem letzteren Gebiete hat er um diese Zeit von Shaftesbury und namentlich Rousseau lebhafte Eindrücke empfangen, die auf seine spätere Geschichtsphilosophie (s. unten § 41) von Einfluß waren; für seine theoretische Entwicklung waren anfangs wohl Crusius (s. S. 164f.) und Newtonianer wie d'Alembert und Maupertuis, später Locke und besonders Hume von größerer Bedeutung. Freilich darf man alle diese äußeren Einflüsse und Anregungen bei Kants starker eigener Geistesindividualität nicht zu hoch einschätzen.

Schriftstellerisch besonders fruchtbar sind die Jahre 1762 und 1763. Sie bringen zunächst die kleine, gegen die übliche Schullogik gerichtete Abhandlung *Von der falschen Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren;* nur die erste sei die naturgemäße. — *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*

widerlegt bereits in ähnlicher Weise, wie später die Kritik der reinen Vernunft, die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes und läßt an ihrer Stelle als „einzig möglichen“, wenngleich nicht „nötigen“, Ersatz nur eine vertiefte Form des sogenannten ontologischen Beweises (aus dem Seinsbegriff) zu. — Methodisch wichtiger ist die 1763 verfaßte, 1764 gedruckte Preisschrift der Berliner Akademie (Mendelssohn erhielt den ersten, Kant nur den zweiten Preis): *Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral,* namentlich wegen des in derselben durchgeführten Vergleiches der philosophischen und der mathematischen Methode. Bereits hier sucht der Verfasser, gleich in den ersten Sätzen, eine „unwandelbare Vorschrift der Lehrart“, nach Art und „im Grunde“ einerlei mit derjenigen Newtons in der Naturwissenschaft. Eine Metaphysik als Wissenschaft sei bisher noch nicht geschrieben worden: möglich sei sie nur durch Zergliederung sicherer Erfahrungssätze, eventuell mit Hilfe der Mathematik. — Ein Beispiel dazu hatte Kant selbst in seinem gleichzeitig (1763) geschriebenen *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen,* gegeben. Hier werden logische und reale Entgegensetzung unterschieden und mit dem Problem des „Realgrundes“ die Frage nach der Gültigkeit des von Hume einfach geleugneten Kausalgesetzes gestellt: „Wie soll ich es verstehen, daß, weil Etwas ist, etwas anderes sei?“

Die nun folgenden *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764) sind keine systematische Abhandlung, sondern eine abseits der strengen Wissenschaft liegende, auf dem Einflusse Shaftesburys und Burkes beruhende, populäre Schrift voll feiner Gedanken aus dem Gebiete der Ästhetik, Psychologie und Moral, über die Beziehung jener beiden Gefühle zu menschlichen Tugenden und Schwachheiten, den Temperamenten, dem Verhältnis der beiden Geschlechter, den Nationalcharakteren. Sie zeigt, wie anziehend, geistvoll und witzig Kant zu schreiben vermochte, wenn es ihm darauf ankam.

Der skeptische Ton, der in jener Schriftengruppe des Jahres 1763 bereits deutlich durchklingt, findet sich gesteigert wieder in der durch die Beschäftigung mit den Ansichten des schwedischen Spiritisten Swedenborg veranlaßten, von witziger Ironie gegen die Anmaßungen der Metaphysik und geistvoll-übermütigem Humor durch-

drungenen Satire *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766). Jenes Problem, wie etwas die Ursache eines anderen sein könne, kann „unmöglich jemals aus der Vernunft eingesehen", sondern „diese Verhältnisse müssen lediglich aus der Erfahrung genommen werden". Freilich spottet er, ebenso wie über das a priori, das anfange „ich weiß nicht wo" und komme „ich weiß nicht wohin", auch über das a posteriori, welches „den Aal der Wissenschaft beim Schwanze erwischen zu müssen glaube. Und neben Hume steht Rousseau. Neben der theoretischen Skepsis tritt mächtig — vor allem eben durch Rousseau angeregt — das praktische Interesse hervor. Er schreibt um diese Zeit das Selbstbekenntnis nieder: „Es war eine Zeit, da ich glaubte, dieses alles (sc. gelehrte Wissenschaft) könnte die Ehre der Menschheit machen, und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weiß. Rousseau hat mich zurecht gebracht." Und die *Träume* schließen mit dem Gedanken: Transzendente Erkenntnis ist unmöglich, aber auch überflüssig; halten wir uns statt dessen an den moralischen Glauben und das praktische Handeln! — Ähnlich unterscheidet er in der methodisch interessanten *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen im Winterhalbjahre 1765/66* zwischen der „historischen und philosophischen Erwägung dessen, was geschieht", und der nachfolgenden „Anzeige dessen, was geschehen soll". — Übrigens will er sich auch in dieser Periode keineswegs als Feind der Metaphysik überhaupt, in die er vielmehr „verliebt zu sein das Schicksal habe", sondern nur der jetzigen „aufgeblasenen" angesehen wissen. „Die Metaphysik selbst, objektiv erwogen", will er dagegen, wie er gleichzeitig (6. April 1766) an Mendelssohn schreibt, durchaus nicht „für gering oder entbehrlich halten", ja, er ist „seit einiger Zeit, nachdem ich glaube, ihre Natur und die ihr unter den menschlichen Erkenntnissen eigentümliche Stelle einzusehen", sogar überzeugt, daß auf sie „das wahre und dauerhafte Wohl des menschlichen Geschlechtes ankomme." Aber sie ist ihm nicht mehr das Wissen von absoluten Dingen, sondern „die Wissenschaft von den Grenzen der menschlichen Vernunft".

So ist Kant durch den Humeschen Skeptizismus wohl, wie er sich später in den *Prolegomenen* ausdrückte, „aus dem dogmatischen Schlummer geweckt", d. h. von dem Dogmatismus der in Deutschland damals noch vorherrschenden Leibniz-Wolffschen Schule abgebracht

worden. Allein diese Skepsis hat sich bei ihm nie so weit erstreckt, daß er an der Wahrheit der Wissenschaft (und zwar bedeutet das bei Kant in erster Linie Mathematik und „reine" d. i. mechanische Naturwissenschaft) irre geworden wäre. Vielmehr machte ihn gerade die Ausdehnung des Humeschen Zweifels (an der Geltung des Kausalitätsbegriffes) auf die Mathematik (s. § 20) stutzig. Auch Leibniz' 1765 entdeckte *Nouveaux essais* machten einen bedeutenden Eindruck auf ihn. Inwieweit auch das Antinomienproblem, der „Widerstreit der Vernunft mit sich selbst" in den höchsten kosmologischen, psychologischen und theologischen Fragen, ihn zu den Grundgedanken seines späteren Kritizismus hingetrieben hat, und wann diese verschiedenen Anregungen und Anstöße stattgefunden haben — im Nachlaß fand *B. Erdmann* die Notiz: „Das Jahr 69 gab mir großes Licht" — ist, trotz zahlreicher gelehrter Untersuchungen in den letzten Jahrzehnten (s. o.), noch nicht mit zweifelloser Sicherheit festgestellt worden. Vielleicht wird die von der Akademieausgabe zu erwartende Neuedierung der *Reflexionen* und der Vorlesungen über Metaphysik an manchen Punkten neues Licht schaffen.

3. 1770. Die letzte vorkritische oder, wenn man will, die erste kritische Schrift ist die von Kant bei Antritt seiner ordentlichen Professur (1770) herausgegebene Inaugural-Dissertation: *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis.* In ihr haben wir schon eine deutliche Vorstufe der Vernunftkritik vor uns. Wenigstens bezüglich des einen Teiles der Erkenntnis, der sinnlichen, enthält sie bereits die entscheidende Wendung. Die Sinnlichkeit wird nicht mehr (mit Leibniz) als dunkle und verworrene Erkenntnis betrachtet, sondern als selbständiges Erkenntnisprinzip neben dasjenige des Verstandes gestellt. Und Raum und Zeit sind keine Begriffe mehr — als solcher war der Raum in der kleinen Abhandlung *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768) noch gefaßt worden —, sondern Formen, d. i. Gesetze der Sinnlichkeit, denen als Stoff die Empfindung gegenübersteht. Als „Urbild der sinnlichen Erkenntnis" erscheint bereits die Geometrie, deren wissenschaftlicher Gegenstand der Raum ist, wie derjenige der Mechanik die Zeit, der der Arithmetik die der Raum- und Zeitvorstellung bedürftige Zahl (ebenda § 12). Kurz, wir haben in sehr wesentlichen Stücken schon die „transzendentale Ästhetik" des Hauptwerkes vor uns. Ander-

seits bleibt freilich die Sinnlichkeit immer noch niedriger gestellt als der Verstand: während sie die Dinge nur erkennt, wie sie erscheinen, geben uns die Verstandesbegriffe die Dinge, wie sie sind. Die Natur der Verstandesbegriffe jedoch wird noch nicht positiv bestimmt; sie werden noch in der Weise der alten Metaphysik auf Gott als den Urgrund aller Dinge zurückgeführt. Vor allem aber ist die Verbindung von Anschauung und Begriff zur Einheit der Erfahrung noch nicht vorhanden; erst die Entdeckung der Kategorien führte zu diesem entscheidenden Punkte der „transzendentalen" Methode.

4. Ein volles Jahrzehnt (1770—1780) blieb dann der Ausreifung dieser Gedanken zum System gewidmet. In dieser Zeit hat der bis dahin so fruchtbare Schriftsteller nichts Philosophisches, ja, wenn man von der Rezension eines anatomischen Werkes (1771), einer Abhandlung über die Menschenrassen (1775) und zwei Zeitungsartikeln über das Dessauer Philanthropin (1776 und 1777) absieht, überhaupt nichts veröffentlicht. Es ist die Entstehungszeit der *Kritik der reinen Vernunft,* die im Frühjahr 1781 ans Licht trat, indem er „das Produkt des Nachdenkens von wenigstens 12 Jahren innerhalb etwa 4—5 Monaten" niederschrieb. Eine kurz zusammenfassende Darstellung dessen, was wir von ihm selbst, namentlich aus den Briefen an seinen Freund Marcus Herz in Berlin, über die Entstehungsweise seines Werkes erfahren, gibt der zweite Abschnitt der Einleitung zu *meiner* Ausgabe der *Kritik der reinen Vernunft* (S. VIII—X).

Ehe wir uns nun den einzelnen Teilen des Kantschen Systems zuwenden, versuchen wir die zum Verständnis desselben unerläßliche neue Methode, soweit es auf so beschränktem Raume möglich ist, zu charakterisieren[1]).

---

[1]) Vorbemerkung. Wir wissen dabei sehr wohl und bemerken es daher hier von vornherein ausdrücklich, daß diese neue Methode in Kants Werken nicht überall gleich durchsichtig hervortritt, sondern öfters noch von älteren Gedankengängen durchkreuzt wird, halten es indessen, sowohl im Interesse der Klarheit als auch in Anbetracht der sonst kaum zu bewältigenden Masse des Materials, für geboten, gerade das Neue und Eigenartige, was die Kantische Philosophie vor anderen auszeichnet und auch heute noch fruchtbar macht, mit besonderem Nachdruck hervorzuheben. Kant selbst hat, nach dem Eingeständnis eines so energischen Verteidigers wie H. Cohen, „an manchen Stellen das Verständnis seiner Sache erschwert oder gar verhindert", dadurch, daß er „von seinem erkenntnis-

## § 32. Die transzendentale Methode und ihre wichtigsten Grundbegriffe.

Kant nennt sein Hauptwerk, die Kritik der reinen Vernunft, einen „Traktat von der Methode". Er will nicht „eine Philosophie", die man „lernen" kann, sondern philosophieren lehren. Will man in den Sinn und Kern von Kants Philosophie eindringen, muß man sich daher zu allererst seiner Methode bemächtigen. Diese hat er selbst als die kritische oder transzendentale bezeichnet und sehr bestimmt von allen bisherigen, der dogmatischen wie der skeptischen, der empirischen und physischen wie der psychologischen, der logischen wie der metaphysischen, unterschieden.

1. Transzendental heißt nach Kants Definition[1]) „alle Erkenntnis, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt (1. Aufl.: mit unseren Begriffen a priori von Gegenständen überhaupt) beschäftigt". Kants Philosophie geht also — das ist das Nächste, was wir uns zu merken haben — nicht unmittelbar auf die sogenannten „Dinge", sondern auf unsere Erkenntnis von den Dingen. Nicht die Erkenntnis muß sich nach den „Gegenständen", sondern die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntnis richten; jeder Gegenstand löst sich bei näherer Betrachtung in ein Bündel von Vorstellungen auf. Dieser von Kant selbst als eine „Revolution der Denkungsart" bezeichnete und mit dem Verfahren des Kopernikus verglichene Gedanke macht seine Philosophie zu einer idealistischen, und ihn selbst zum Erneuerer und Vollender Platos, zum Fortbildner von Descartes und Leibniz. Aber er bildet auch — das ist wohl zu beachten — nur erst den Ausgangspunkt des kritischen Denkens, das Eingangstor in die Kantsche Philosophie. Kant verwahrt sich an mehreren Stellen auf das entschiedenste dagegen, daß

---

kritischen Unternehmen ergriffen, die Sprache der Psychologie ohne Vorsicht gebrauchte". (*Cohen, Kants Th. d. Erf. 2. Aufl. S. 147*).

[1]) Kr. d. r. V., 2. Aufl., S. 25. Ähnliche Definitionen siehe in dem Register zu *meiner* Ausgabe der Kr. d. r. V., S. 827. Für alle folgenden t. t. Kants sei gleichfalls auf dies erklärende Sachregister (S. 770—839) verwiesen. Wir zitieren nach den Seitenziffern der 2. Auflage.

man seinen kritischen Idealismus mit dem gemeinen empirischen oder psychologischen und dessen Unterarten, nämlich dem skeptischen oder problematischen des Descartes oder dem dogmatischen und mystischen (schwärmerischen) des „guten“ Berkeley, verwechsele: es sei ihm nie in den Sinn gekommen, die Existenz der „Dinge“ zu bezweifeln. Der naive Realismus kann sich also beruhigen, Kant will ihm seine „Dinge“ nicht künstlich wegdisputieren. Kants „formaler“, „transzendentaler“ oder „kritischer“ Idealismus will vielmehr gerade die einzige Art zeigen, wie jene „Existenz der Dinge“ wissenschaftlich zu begreifen ist.

2. Die transzendentale Methode geht auf diejenige Art der Erkenntnis, die „a priori möglich sein soll“. Damit stehen wir bei einem zweiten Grundbegriffe der Kantschen Philosophie: dem a priori. Wenn man Kants „a priori“ begreifen will, so muß man zu allererst den zeitlichen Sinn des „Angeborenen“ sich aus dem Sinne schlagen. Das psychologische Problem der ersten Entstehung unserer Vorstellungen interessiert die transzendentale Methode gar nicht. Die apriorische Erkenntnisart, z. B. in dem Satze: Jede Veränderung hat ihre Ursache, umfaßt diejenigen Erkenntnisse, deren wir uns deshalb „von vornherein“ (*a priori*) völlig gewiß fühlen, weil sie nicht von den wechselnden Eindrücken der Sinne abhängen, sondern von gewissen letzten, nicht weiter ableitbaren Elementen unseres Bewußtseins. Das ist der nächste Sinn des a priori, nach Kant der „metaphysische“, im Gegensatz zu jener zeitlich-psychologischen Auffassung des „Angeborenen“. Allein dies metaphysische a priori muß zum transzendental-a priori gesteigert oder genauer darauf beschränkt werden. Die einzigen Kennzeichen dieses letzteren aber sind „unbedingte Notwendigkeit“ und „strenge Allgemeinheit“. Es ist die Bedingung, von der alle Erfahrung abhängt; ein Beispiel dafür sind alle mathematischen Sätze. Damit sind jene unbestimmten ursprünglichen Bewußtseinselemente zurückgeführt auf die Grundlagen und Bedingungen der Wissenschaft, ja in weiterem Sinne aller menschlichen Kultur überhaupt, die wir selbst in unserem Bewußtsein erzeugen; denn wir selbst legen das a priori in die Dinge.

3. Damit stehen wir bei der Antwort auf eine dritte Frage: was ist der Gegenstand der kritischen Methode? Darauf ist zunächst allgemein zu erwidern: die gesamte

wissenschaftliche, sittliche und künstlerische Erfahrung der Menschheit. Transzendent heißen Erkenntnisse oder Begriffe, die über die Grenzen der Erfahrung hinausgehen. Demgegenüber bezeichnet Kant ausdrücklich als seinen Platz „das fruchtbare Bathos (= Tiefe) der Erfahrung". Er weiß wohl, daß „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt". Transzendental bedeutet daher etwas, das zwar a priori vor der Erfahrung „vorhergeht", aber doch „zu nichts Mehrerem bestimmt ist, als lediglich Erfahrungserkenntnis möglich zu machen". Die „Möglichkeit der Erfahrung" oder „die Bedingungen möglicher Erfahrung" darzutun, bezeichnet Kant immer wieder[1]) als die Aufgabe der kritischen Philosophie, so daß man diese auch (mit H. Cohen) als eine Theorie der Erfahrung bezeichnen kann. Sehen wir vorläufig von der moralischen und ästhetischen Erfahrung ab, so bedeutet das Problem der „Möglichkeit der Erfahrung" für Kant nichts anderes als: Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis, Möglichkeit der Wissenschaft überhaupt.

Neben den Tatsachen der sittlichen Ideen und der ästhetischen Gefühle steht das Faktum der Wissenschaft. Von diesem in gedruckten Büchern vorliegenden Faktum geht die transzendentale Methode aus; den Tatbestand der Wissenschaft will sie begründen, die Bedingungen ihrer Möglichkeit aufzeigen, ihre Voraussetzungen feststellen.

4. Das geschieht vermittelst der „Kritik". Kant stellt seinen Standpunkt als den kritischen dem Dogmatismus wie dem Skeptizismus der bisherigen Philosophen gegenüber: dem Dogmatismus, der ohne vorhergehende Prüfung des Vermögens oder Unvermögens der Vernunft die schwierigsten Probleme zu lösen sich anmaßt, und dem Skeptizismus, der, folgerichtig zu Ende gedacht, sich selbst auflöst und deshalb „gar keine ernstliche Meinung" ist, während er als „Zuchtmeister des dogmatischen Vernünftlers" von gutem Nutzen sein und die kritische Methode vorbereiten kann. Kants Kritizismus[2])

---

[1]) Der Ausdruck „Möglichkeit der Erfahrung" kommt nicht weniger als 50 mal, derjenige „mögliche Erfahrung" sogar nicht weniger als 150 mal allein in der Kr. d. r. V. vor.

[2]) Diesen Namen für seine Philosophie zu gebrauchen, rechtfertigt schon der Titel seiner drei Hauptwerke, der *Kritiken*, wie er denn auch bereits zu Kants Lebzeiten aufgekommen ist. Kant selbst legte keinen Wert auf solche Schulnamen. Er hat in der

ist Kritik des in Wissenschaft, Moral und Ästhetik vorhandenen Erkennens, also Erkenntniskritik.

Die kritische Methode unterscheidet sich demnach bewußt und radikal von anderen, an sich ebenso berechtigten, aber einen anderen Gesichtspunkt einnehmenden wissenschaftlichen Verfahrungsweisen. So z. B. von der formal logischen, die, von allem Inhalte der Erkenntnis absehend, sich bloß mit den Formen des Denkens beschäftigt. So weiter von der in der beschreibenden Natur- wie in der Geschichts-Wissenschaft so fruchtbaren entwicklungsgeschichtlichen (genetischen, bei Kant: physiologischen). Desgleichen von der heute noch von vielen für die philosophische Grundmethode gehaltenen psychologischen. So wichtig die Zergliederungen der Psychologie auch sind, so ist sie dennoch nicht die philosophische Grunddisziplin, sondern nur ein Teil der Naturwissenschaft, Wissenschaft gleichsam von der Innenseite derselben menschlichen Natur, deren Außenseite Physik und Naturbeschreibung erforschen und beschreiben. Ihr letzter Grund, ihre philosophische Voraussetzung ist die Erkenntniskritik, die ihr erst ihre Begriffe liefert und methodisch begründet. Psychologie kann uns wohl zeigen, wie Urteile und mit ihnen die gesamte wissenschaftliche Erfahrung entsteht, aber nicht, ob und weshalb sie notwendig ist. Das vermag nur eine Kritik oder Theorie des Erkennens, die weder erklären noch beschreiben will.

5. Wenn nun also die transzendentale oder kritische Methode weder dogmatisch noch skeptisch, weder logisch noch psychologisch, weder metaphysisch noch genetisch sein soll, was bleibt ihr dann noch übrig, um die „Möglichkeit der Erfahrung“ darzutun? Antwort: Ein lediglich „formales“ und dennoch von der formalen Logik verschiedenes Verfahren, das darauf gerichtet ist, die gesamte Erfahrung zu „durchgängiger Einhelligkeit“, zur „Zu-

---

1. Auflage seiner *Kr. d. r. V.* überhaupt keinen Gesamtnamen für sein System vorgeschlagen — denn der „transzendentale Idealismus“ bezieht sich nur auf einen, wenn auch wichtigen, Teil desselben —, in den Prolegomenen aber und der 2. Auflage die Bezeichnung als „formalen“ oder „kritischen“ Idealismus für die angemessenste erklärt, übrigens auch später wenig Gebrauch davon gemacht. Es blieb seinen Nachfolgern vorbehalten, anspruchsvolle „Systeme“ des transzendentalen Idealismus, der Identität, des absoluten Idealismus, des Realismus usw. herauszugeben.

sammenstimmung mit sich selbst", kurzum zur Einheit zu bringen. Der „formale" Idealismus sucht die „formalen Bedingungen" der Erfahrung auf und verbindet sie zu systematischer Einheit. „Die Transzendentalphilosophie hat . . . die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Prinzip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriffe oder einer Idee unter sich zusammenhängen müssen." (*Kr. d. r. V.* 92.) Zusammenhang der Erkenntnis aus einem Prinzip aber oder systematische Einheit ist es, was Erkenntnis „allererst zur Wissenschaft macht" (Kr. 860 vgl. 673). Wie dies im einzelnen geschieht, wird unten zu zeigen sein.

6. Die gefundenen „formalen Bedingungen" der Erfahrung sind also zum System zu verbinden, d. h. nicht etwa zu einem dogmatisch-spekulativen, sondern zu einem kritischen „System der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff hergeben kann" (Kr. 766). System bedeutet demnach in Kants Sinne nicht sowohl einen geschlossenen Zusammenhang fertiger Erkenntnisse, sondern den Zusammenhang der Methoden, nach denen der Inhalt der verschiedenen Erfahrungsgebiete sich in unserem Bewußtsein erzeugt und „nach Grundsätzen der Einheit" gestaltet. Diese voneinander unterschiedenen Erfahrungs- oder, was dasselbe ist, Bewußtseinsgebiete, deren jedes eine eigentümliche Richtung und damit Erzeugungsweise des Bewußtseins vertritt, sind: Natur (im weitesten Sinne des Wortes), Sittlichkeit und Kunst. Demzufolge zerfällt Kants System in: Wissenschaft (des Seienden), Ethik und Ästhetik. Die Begründung der Wissenschaft wird vor allem in der *Kritik der reinen Vernunft* (nebst den *Prolegomenen*), die der Ethik in der *Kritik der praktischen Vernunft* (nebst der *Grundlegung*), die der Ästhetik in dem ersten Teile der *Kritik der Urteilskraft* geliefert.

Kapitel X.

# Kants Neubegründung der Wissenschaft. (Kritik der reinen Vernunft.)

## A. Die konstitutiven Prinzipien der Erfahrung.

### § 33. Einleitung. — Die transzendentale Ästhetik (Begründung der Mathematik).

*Quellen. Das Hauptwerk bildet natürlich die Kritik der reinen Vernunft in der ersten und der zweiten, vielfach veränderten, Auflage. Über die Geschichte und den Unterschied beider vgl. B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Auflage der Kr. d. r. V. (1878), auch die kurz zusammenfassende Darstellung in der Einleitung zu meiner Ausgabe, namentlich den 3. Abschnitt. Hier genüge die Bemerkung, daß die 2. Auflage (vgl. besonders die neue Vorrede) den Wissenschaftscharakter des Kritizismus deutlicher zum Ausdruck bringt, indem sie das methodische Verhältnis zu den exakten Wissenschaften wie überhaupt die erkenntniskritische Methode schärfer durchführt. In der Hauptsache bleiben Kern und Aufbau des Systems unverändert. Einen Vorläufer der zweiten Auflage bilden die zur Einführung in den kritischen Idealismus besonders geeigneten Prolegomena (1783). Die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft“ (1786) enthalten eine Anwendung der gewonnenen philosophischen Prinzipien auf die allgemeinen Bewegungsgesetze der Materie. Für die Begründung der organischen Naturwissenschaft endlich kommt außer dem 2. Teile der Kr. d. r. V. noch der 2. Teil der Kritik der Urteilskraft in Betracht.*

*Zur Literatur. Unter Hinweis auf unsere allgemeinen Bemerkungen zu Anfang des § 30 erwähnen wir hier nur die allerwichtigste Spezialliteratur zu diesem Kapitel. Populäre Einleitungen geben: K. Laßwitz, Die Lehre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit im Zusammenhange mit seiner Kritik des Erkennens, allgemeinverständlich dargestellt, Berlin 1883, und: F. Staudinger, Noumena, Darmstadt 1884. Für die transzendentale Logik empfiehlt sich besonders: A. Stadler, Die Grundsätze der reinen Erkenntnistheorie in der Kantischen Philosophie. Kritische Darstellung. Lpz. 1876; für die Naturteleologie: A. Stadler, Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Berlin 1874. (Der erste Abschnitt enthält eine klare und kurze Übersicht des Gedankenkerns der Kr. d. r. V.) Vgl. auch E. Cassirer, Erkenntnisproblem II, S. 509—617 (für Gereiftere). — Das standard work ist H. Cohen, Kants Theorie der Erfahrung. 2., neubearbeitete Auflage. Berlin 1885 (1. Auflage 1871); vgl. auch dess.: Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte, ein Kapitel zur Grund-*

*legung der Erkenntniskritik 1883, und für die Ideenlehre Kap. 1—5 seines Buches: Kants Begründung der Ethik 1877, jetzt vor allem auch seinen schon oben genannten kurzen Kommentar zur Kr. d. r. V. (1907). — Außerdem sind zu nennen: A. Riehl, Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, 1. Bd., Lpz. 1876, 2. Aufl. 1908, und E. Laas, Kants Analogien der Erfahrung, Berlin 1876 (beides kritische Darstellungen, dem Positivismus zuneigend). — Eine kritische Zusammenfassung fast alles dessen, was über die Kritik der reinen Vernunft geschrieben worden ist, gibt H. Vaihingers weitläufig angelegter Kommentar zu Kants Kr. d. r. V., von dem bisher zwei starke, jedoch nur bis zum Schluß der transzendentalen Ästhetik reichende Bände, mit zahlreichen Exkursen über einzelne Fragen, erschienen sind (1881 und 1892). — Eine gute Hilfe für den Anfänger bietet auch der Auszug des alten Mellin (1755—1825): Marginalien und Register zu Kants Kr. d. r. V. (1794), neu herausgegeben und mit einer Begleitschrift „Zur Würdigung der Kr. d. r. V." versehen von L. Goldschmidt, Gotha 1900. Vgl. ferner E. Arnoldt, Erläuternde Abhandlungen zu Kants Kr. d. r. V., aus dem Nachlaß herausgegeben von O. Schöndörffer, Berlin 1907. Endlich verweise ich auch an dieser Stelle auf die Einleitung und das ausführliche erklärende Sachregister in meiner Ausgabe des Kantischen Werkes (O. Hendel, Halle).*

Als die „klassische" Einteilung seiner Kritik bezeichnet Kant in den Prolegomenen (§ 3) die Einteilung der Urteile in analytische und synthetische. Analytische Urteile sind solche, deren Prädikat im Subjekt bereits enthalten ist (z. B. alle Körper sind ausgedehnt). Als „Erläuterungsurteile" sind sie nützlich und unentbehrlich, aber sie „bringen den Verstand nicht weiter", sondern „dienen nur zur Kette der Methode". Ihr Wert ist ein bloß logischer, ihr oberster Grundsatz der Satz der Identität oder des Widerspruches (A = A, A nicht = non A). Die kritische Methode aber sucht nicht die formalen Bedingungen des Denkens (wie die Logik), sondern die des wissenschaftlichen Erkennens. Die synthetischen Urteile vielmehr, die den Subjektbegriff durch ein neues Prädikat erweitern, daher auch „Erweiterungsurteile" heißen, machen den Inhalt der Wissenschaft aus. Wenn darum Kant als die Aufgabe, „auf die alles ankommt", die Lösung der Frage bezeichnet: Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?, so brauchen wir nur die „schulgerechte" Sprache abzustreifen, und wir haben die von uns (§ 32, 3) bereits berührte Frage vor uns: Wie ist wissenschaftliche Erfahrung, wie ist Wissenschaft möglich?

Nun bedeutet Wissenschaft nach dem Sprachgebrauch der damaligen Zeit in erster Linie immer die mathe-

matisch-naturwissenschaftliche Erkenntnis. Daher zerlegt sich die eben erhobene allgemeine Frage in die zwei Unterfragen: 1. Wie ist reine Mathematik möglich? 2. Wie ist reine (d. i. mathematische) Naturwissenschaft möglich? Aber neben der exakten Wissenschaft gibt es noch letzte Probleme und unentbehrliche Aufgaben der Menschenvernunft, die sich uns unwillkürlich aufdrängen und die man unter dem Namen der „metaphysischen" zusammenzufassen pflegt. So erhebt sich neben den beiden vorigen die 3. Frage: Wie ist diese, als „Naturanlage" wirkliche, aber so oft von den Philosophen vergeblich in Angriff genommene Metaphysik als Wissenschaft möglich?

Auf die erste dieser drei Fragen antwortet die „transzendentale Ästhetik", auf die zweite die „transzendentale Analytik", auf die dritte die „transzendentale Dialektik". Mit der ersteren haben wir uns zunächst zu beschäftigen.

### Die transzendentale Ästhetik.

Alle Erfahrung kommt durch zwei Faktoren in uns zustande: 1. durch sinnliche Wahrnehmung, 2. durch den Verstand. In unserem Inneren zwar sind beide unzertrennlich miteinander verbunden. Aber zum Behufe der Theorie müssen sie „isoliert", getrennt voneinander betrachtet werden. Den Anteil, den die erstere zum Bestande der Wissenschaft beiträgt, untersucht die transzendentale Ästhetik, d. h. „eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit a priori" [Kant nimmt damit, im Unterschiede von der durch Baumgarten (§ 29) eingeführten und noch heute üblichen, die althellenische Bedeutung des Terminus „Ästhetik" wieder auf]. — Wie ist das a priori der Sinnlichkeit festzustellen? Zu dem Zwecke muß zunächst alles, was Empfindung heißt, aus der sinnlichen Vorstellung oder Anschauung entfernt werden. Denn die Empfindung, die anscheinend erste und unmittelbarste Antwort der Sinne auf den Reiz (die „Affektion") der „Dinge", bildet das empirische, aposteriorische, materiale Element der sinnlichen Wahrnehmung. Die kritische Methode aber will, wie wir sahen, lediglich die formalen Bedingungen der Erfahrung, in diesem Falle die Form der Anschauung feststellen. Form bedeutet bei Kant — abgesehen von der „bloß logischen" Form — nicht den Gegensatz zu irgendwelchem Inhalte, sondern

zur Materie, d. h. einem unbestimmten, aber bestimmbaren X, dessen Bestimmung eben die Form ist. In unserem Falle heißt das: die Form der Erscheinung, d. i. des „unbestimmten Gegenstandes" ist dasjenige, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet werden kann". Dadurch wird die empirische Anschauung erhoben zur formalen oder reinen Anschauung, „in der nichts angetroffen wird, was zur Empfindung gehört". Die zwei reinen Formen der Sinnlichkeit aber sind Raum und Zeit.

### A. Die Lehre vom Raume (Möglichkeit der Geometrie).

1. Metaphysische Erörterung. Kant untersucht nicht (vgl. § 32, 2) das psychologische Problem der Entstehung der Raumanschauung, etwa in der Seele des Kindes, sondern er will dieselbe in seiner „metaphysischen Erörterung" als in der Organisation unseres Geistes begründet darlegen.

Der Raum ist nicht ein aus den Tatsachen äußerer Erfahrung abstrahierter Begriff, wie die englischen Empiristen meinten, sondern umgekehrt: durch ihn wird überhaupt erst äußere Erfahrung möglich. Man kann sich allenfalls die Gegenstände aus dem Raume, jedoch nie den Raum selbst wegdenken. Der Raum ist also eine notwendige Vorstellung a priori, eine Bedingung der Erfahrung. Er ist ferner kein Verstandesbegriff, sondern reine Anschauung. Er enthält, als gegebene unendliche Größe, die einzelnen „Räume" in sich, nicht, wie der Verstandesbegriff, unter sich.

Aber die eigentliche Absicht Kants geht auf die

2. Transzendentale Erörterung. Die Raumvorstellung ist nicht bloß eine notwendige Voraussetzung unserer Erfahrung im allgemeinen, sondern speziell auch die notwendige Voraussetzung der Geometrie. Und zwar der Raum als Anschauung, nicht als Begriff gefaßt. Denn die Mathematik muß alle ihre Begriffe in der Anschauung darstellen (konstruieren) können; ohne das haben sie keine objektive Gültigkeit. Auch ist das Bewußtsein apodiktischer Notwendigkeit, das mit aller Vorstellung geometrischer Sätze verbunden ist, nur möglich, wenn die Notwendigkeit nicht in den sogenannten Dingen, sondern in der formalen Beschaffenheit des Subjekts, d. h. in der Form des äußeren Sinnes liegt. Der

Satz: die Raumanschauung geht aller Wahrnehmung äußerer Gegenstände voraus, bedeutet mithin: Ohne sie ist keine wissenschaftliche Bestimmung des Gegenstandes möglich.

3. Folgerungen. Der Raum stellt demnach keine Eigenschaft oder Bestimmung etwaiger „Dinge an sich" dar, die unabhängig von unserer Sinnlichkeit wären, sondern er ist nur „die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne"; wobei Erscheinung nicht im Sinne des Scheins, sondern in dem bereits oben berührten des „unbestimmten Gegenstandes" zu nehmen ist. Das berühmte, in der Kantliteratur so oft umstrittene „Ding an sich", das an dieser Stelle zum erstenmal auftritt, ist also vorderhand nichts als ein Fragezeichen, eine „kritische Erinnerung" daran, daß Gegenstände an sich uns gar nicht erkennbar sind, „nach welchen aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird". Der Raum ist vielmehr nichts anderes als die subjektive und formale Bedingung, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Er ist als formale Bedingung an unsere Sinnlichkeit geknüpft; ob es andere Wesen mit einer anderen Anschauungsart und folglich auch einer anderen Geometrie gibt, geht uns nichts an. Er besitzt objektive Gültigkeit hinsichtlich aller möglichen äußeren Erfahrung (alle äußeren Erscheinungen sind nebeneinander im Raume), d. h. empirische Realität; dagegen nicht die geringste, „sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen", d. h. transzendentale Idealität. Endlich ist der Raum die einzige apriorisch-objektive Vorstellungsart äußerer Gegenstände, da Farben-, Ton- und Wärmeempfindungen eben Empfindungen unserer Sinne, aber keine Anschauungen sind.

### B. Die Lehre von der Zeit (Möglichkeit der Arithmetik und reinen Mechanik).

Analog, wie mit dem Raume, verhält es sich mit der Zeit. Auch sie ist keine Abstraktion von der Erfahrung, sondern die Bedingung von deren Möglichkeit; auch sie kein allgemeiner Begriff, sondern reine Anschauung, eine unendliche und gegebene kontinuierliche Größe; auch sie eine unaufhebbare Vorstellung. Selbst die größten Zeiträume sind nur Abgrenzungen der einen unendlichen Zeit, wie anderseits der kürzeste Moment in der Zeit bleibt. Wie der Raum das Neben-, so macht sie das Nach-

einander und das Zugleichsein möglich. Alle Veränderung überhaupt, und im besonderen die Ortsveränderung oder Bewegung, beruht auf der Zeit- in Verbindung mit der Raumvorstellung. So bringt — das ist die transzendentale Bedeutung der Zeit — die Arithmetik ihre Zahlbegriffe nur „durch sukzessive Zusammensetzung ihrer Einheiten in der Zeit", namentlich aber die allgemeine Mechanik ihre Bewegungsgesetze nur durch die Zeitvorstellung zustande.

Auch die Zeit ist ebensowenig, wie der Raum, eine Eigenschaft von Dingen an sich selbst, sondern „nur" eine „Form der sinnlichen Anschauung"; und zwar, im Unterschiede vom Raum, die Form des „inneren Sinnes", d. h. des „Anschauens unserer selbst und unseres inneren Zustandes". Als solche ist sie umfassender als die Raumvorstellung und dieser nicht neben-, sondern übergeordnet. Denn der Raum war nur die formale Bedingung äußerer Erscheinungen; die Zeit ist die Form aller Erscheinungen überhaupt: unmittelbar der inneren, mittelbar auch der äußeren. Wie der Raum, so besitzt auch die Zeit transzendentale Idealität — sie ist nur in unserer Vorstellung — und empirische Realität: alle Gegenstände stehen im Zeitverhältnisse zueinander, sind „in" der Zeit; darin besteht ihre ganze „Wirklichkeit".

*

Die Sinnlichkeit ist somit durchaus nicht, wie die Leibniz-Wolffsche Philosophie meinte, eine „verworrene" Vorstellungsart der Dinge, sondern ein notwendiger Bestandteil der „Erfahrung". Ohne sie wäre weder die apodiktische Geltung der geometrischen Sätze noch die Sicherheit der mathematischen Bewegungsgesetze möglich. Der „Raum in Gedanken" ist die Vorbedingung des „physischen" Raums, d. h. der Ausdehnung der Materie. Nur dadurch, daß Raum und Zeit die formalen Bedingungen der Erfahrung sind, vermögen wir die mathematisch begründete Mechanik auf die gegebene Erfahrungswelt anzuwenden, ohne auf einen inneren Widerspruch zu stoßen. Die gesamte Erfahrungswelt steht unter räumlich-zeitlichen Gesetzen, welche einerseits nur in unserer Vorstellung existieren — mit der dualistischen Ansicht, als ob die „Vorstellung" dem „Objekte" bloß „völlig ähnlich" sei, erklärt Kant „keinen Sinn verbinden zu können" —, anderseits aber bloß auf Gegenstände der Sinne, „Objekte möglicher Erfahrung" gehen, für diese jedoch kein Schein, sondern „notwendige Bedingung", also „wirklich" sind.

## § 34. Die transzendentale Analytik (Begründung der reinen Naturwissenschaft).

### I. Die Lehre von den reinen Verstandesbegriffen (Kategorien).

1. Sinnlichkeit und Verstand. Raum und Zeit sind die Bedingungen, unter denen wir Anschauungen besitzen. Aber damit haben wir noch keine Erfahrung. Die Welt der sinnlichen, räumlich-zeitlichen Eindrücke, die wir empfangend in uns aufnehmen, muß zu einheitlichen Begriffen geordnet werden durch das Denken. Neben der Rezeptivität der Sinnlichkeit gibt es noch eine zweite Grundquelle der Erkenntnis: die Spontaneität des Verstandes. Beide, Sinnlichkeit und Verstand, gehören untrennbar zusammen; „keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen“, wie es von den Sensualisten einer-, den Spiritualisten anderseits geschieht. Begriffe ohne Anschauungen sind freilich leer, aber Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Es ist ebenso notwendig, die Begriffe anschaulich, wie die Anschauungen „verständlich“ zu machen oder unter Begriffe zu bringen. Nur aus ihrer Vereinigung kann Erkenntnis entspringen.

2. Einteilungen. Trotzdem sind beide für die wissenschaftliche Erörterung methodisch zu isolieren (s. S. 192). Nach der transzendentalen Ästhetik oder Wissenschaft von der Sinnlichkeit haben wir jetzt die transzendentale Logik oder „Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt“ zu untersuchen. Die transzendentale Logik unterscheidet sich von der „allgemeinen“, „gemeinen“ oder formalen, sei es reinen, sei es angewandten, Logik dadurch, daß sie nicht auf die bloßen Formen des Denkens (vgl. § 32, 4), sondern auf den Inhalt möglicher Erfahrung geht, indem sie den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit der reinen apriorischen Erkenntnis untersucht. Sie zerfällt in die transzendentale Analytik („Logik der Wahrheit“) und die transzendentale Dialektik („Logik des Scheins“). Die transzendentale Analytik, mit der wir es vorläufig allein zu tun haben, ist die Zergliederung der gesamten Verstandeserkenntnis a priori. Sie zerfällt ihrerseits wieder in die Analytik der Begriffe und die der Grundsätze des reinen Verstandes, von denen wir in diesem Paragraphen die erstere behandeln.

3. Die Möglichkeit der Naturwissenschaft. Das Problem der Naturwissenschaft treibt uns derselben Untersuchung zu. Bloße Mathematik (§ 33 A), selbst die mathematische Bewegungslehre (§ 33 B) mit eingeschlossen, erschließt uns noch nicht den physikalischen Gegenstand. Die Physik macht weitergehende Voraussetzungen. Diese soll uns, soweit sie philosophischer Natur sind, die transzendentale Logik in ihren Begriffen und Grundsätzen lehren. Nicht die Regeln des formalen Denkens (sie gehören in die formale Logik), oder etwaige letzte Formen des Geistes (das ist metaphysisch gedacht), sondern die Grundbegriffe und Grundsätze der Naturwissenschaft sollen festgestellt werden. Nachdem die transzendentale Ästhetik gezeigt hat, wie Natur „in materieller Bedeutung", d. h. als Inbegriff der Erscheinungen möglich ist, soll jetzt die transzendentale Logik darlegen, wie Natur „in formeller Bedeutung", d. i. als „Inbegriff der Regeln", nach denen „alle Erscheinungen in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen", mit anderen Worten: als Naturwissenschaft möglich ist (*Prolegom.* § 36).

4. Die synthetische Einheit. Sinnlichkeit (Anschauung) bietet uns eine bunte Mannigfaltigkeit von Eindrücken. Wie vermag nun Einheit in dies „Mannigfaltige der Anschauung" zu kommen? Antwort: durch eine spontane Handlung unseres Bewußtseins, die Kant Synthesis nennt. Durch sie wird „dieses Mannigfaltige zuerst auf gewisse Weise durchgegangen, aufgenommen und verbunden", um „daraus" eine Erkenntnis zu machen. Psychologisch genommen, ist die Synthesis eine bloße Wirkung der Einbildungskraft, einer „blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele". Sie wird später von Kant in die Synthesis der Apprehension (erste Auffassung des Mannigfaltigen als eines Ganzen, z. B. des Tisches vor uns, in der Wahrnehmung), der Reproduktion (Wiederhervorrufung dieser Wahrnehmung zum Behufe der Vergleichung mit neuen, worauf z. B. das Zählen beruht) und der Rekognition (Wiedererkennen der alten Vorstellung) zerlegt. Welche transzendentale Bedeutung aber hat diese Synthesis? Antwort: Nur durch sie ist Erkenntnis als „ein Ganzes verglichener und verknüpfter Vorstellungen" und somit Erfahrung möglich. Dieses Ganze aber entsteht, indem die Synthesis „auf Begriffe" und damit zur Einheit gebracht wird, denn „Begreifen" heißt ja eben: in einer einzigen Erkenntnis zusammenfassen. Die Apprehension erfolgte in der An-

schauung, die Reproduktion geht vermittelst der Einbildungskraft, die Rekognition im Begriff, d. i. der synthetischen Einheit vor sich[1]). „Allgemein ausgedrückt", heißen diese synthetischen Einheiten, weil sie rein und a priori sind, „reine Verstandesbegriffe" oder mit einer von Aristoteles entlehnten, aber von Kant in neuem Sinne gebrauchten Bezeichnung:

5. Die Kategorien. Denn — das ist eine Entdeckung, auf die sich Kant nicht wenig zugute tut — der Verstand, der durch seine synthetische Einheit die Erfahrung zustande bringt, ist derselbe, der vermittelst der analytischen Einheit die Urteilsformen der formalen Logik konstituiert. Die Kategorien werden auf die Formen des Urteils zurückgeführt, ihre „Tafel" kann aus derjenigen der logischen Urteilsfunktionen abgelesen werden. Nun zerfallen die Urteile nach ihrer

1. Quantität in: Einzelne, besondere, allgemeine,
2. Qualität in: Bejahende, verneinende, unendliche (limitative),
3. Relation in: Kategorische, hypothetische, disjunktive,
4. Modalität in: Problematische, assertorische, apodiktische.

Dem entspricht folgende „Tafel der Kategorien":

1. K. der Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit.
2. „ „ Qualität: Realität, Negation, Limitation.
3. „ „ Relation: Inhärenz und Subsistenz, Kausalität, Gemeinschaft (Wechselwirkung).
4. „ „ Modalität: Möglichkeit, Dasein (Wirklichkeit), Notwendigkeit.

Aber diese Ableitung der synthetischen aus den analytischen Einheiten, der Kategorien von den Urteilsformen soll keine einfache Abhängigkeit des Erkennens vom Denken, der Naturwissenschaft von der formalen Logik bedeuten. Kant stellt vielmehr von vornherein nur solche Urteilsformen auf, die zu Kategorien werden können, während die letzteren wiederum mit den „Grundsätzen" (s. § 35) zusammenhängen. Die Kategorien sind die „wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes" nur in dem Sinne, daß sie auf mögliche Erfahrung gehen. Kant hält daher, nachdem ihm die formale Logik den „Leit-

[1]) Genau genommen, heißt allerdings der „Begriff" bei Kant nur die „Vorstellung der notwendigen synthetischen Einheit".

faden zur Entdeckung" der reinen Verstandesbegriffe geboten hat, nach dieser „metaphysischen" Ableitung ebenso, wie in der transzendentalen Ästhetik, eine transzendentale Deduktion für notwendig.

6. Die transzendentale Deduktion der Kategorien. Während die Frage nach der Entstehung dieser Begriffe oder, wie Kant sagt, „nach den Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung" der empirischen Psychologie angehört (empirische Deduktion), diejenige nach ihrem Ursprung in der Organisation unseres Geistes metaphysisch bleibt, will die transzendentale Deduktion die „Art erklären, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können", mit anderen Worten die Kategorien als „formale Bedingungen" der Erfahrung nachweisen.

Die transzendentale Ästhetik hatte uns das Objekt nur erst als „Erscheinung" oder „unbestimmten" Gegenstand gegeben. Die reinen Verstandesbegriffe bestimmen nun diese „gegebene" Erscheinung zum „gedachten" Gegenstande. Objekt heißt dasjenige, „in dessen Begriffen das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist". Die Kategorien sind demnach nichts anderes als Vereinigungsweisen des Mannigfaltigen in unserem Bewußtsein; denn diese Verbindung des Mannigfaltigen zur synthetischen Einheit (der Kategorie) kann natürlich nur von uns selbst vollzogen werden. Welches ist aber der Grund dieser Einheit? Es ist der „schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt": daß „alles verschiedene empirische Bewußtsein in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse", d. i. der Grundsatz der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption (oder des Selbstbewußtseins), oder des Bewußtseins von der Einheit unseres Bewußtseins. Das „Ich denke" muß, bewußt oder unbewußt, alle meine Vorstellungen begleiten können. Nur durch die synthetische Einheit im Bewußtsein, d. h. nur dadurch, daß er „meine" Vorstellung ist, wird ein Gegenstand der Erfahrung erzeugt. Die synthetische Einheit der Apperzeption ist daher der höchste Punkt nicht bloß der Logik, sondern der gesamten Transzendental-Philosophie und wird daher auch die transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins genannt; denn nur durch sie wird „alles in einer Anschauung gegebene Mannigfaltige in einen Begriff vom Objekt vereinigt", mithin Erfahrung möglich. Selbst unser eigenes Ich läßt sich durch die bloße Bewußtheit nicht erkennen,

sondern kann, wie alles andere, erst durch die synthetische Einheit der Kategorien „Objekt“ werden. Die Kategorien sind demnach „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung“, der „Leitfaden“ derselben, ihr „Schlüssel“, ihre „intellektuelle Form“; sie „schreiben der Natur Gesetze vor“, ja sie machen sie überhaupt erst möglich; und so sind sie auch die Prinzipien der reinen Naturwissenschaft.

## § 35. Fortsetzung.

### II. Die Lehre von den Grundsätzen.

1. Einleitung: Der Schematismus der Kategorien.

1. Übergang. Das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung steht unter der Einheit der Kategorien als seiner notwendigen Bedingung. Anderseits aber kommt den letzteren, ohne Anwendung auf die Anschauung, keine objektive Gültigkeit zu. Ohne das sind sie „bloße Gedankenformen“, leere Titel zu Begriffen ohne Inhalt, ohne Sinn und Bedeutung. Das Denken aber soll doch zum Erkennen werden. Sie bedürfen also zu ihrer Realisierung durchaus der Anwendung auf sinnliche Anschauung, auf Gegenstände der Sinne. Die Kategorien der Quantität z. B. haben den Raum, die der Ursache hat die Zeit zur unumgänglichen Voraussetzung. Um eine Linie zu erkennen, muß ich sie ziehen. Ihre endgültige Rechtfertigung und Bewährung erhalten die Kategorien oder Grundbegriffe daher erst durch die Grundsätze, d. h. „diejenigen synthetischen Urteile, welche aus reinen Verstandesbegriffen a priori herfließen und allen übrigen Erkenntnissen a priori zugrunde liegen“. Die Vermittlung zwischen beiden geschieht durch den

2. Schematismus der reinen Verstandesbegriffe. „Transzendentales Schema“ nennt Kant die „formale und reine Bedingung der Sinnlichkeit“, unter der die Kategorie allein auf irgendeinen Gegenstand angewandt werden kann. Das Schema muß daher einerseits der Kategorie gleichartig, folglich „intellektuell“, anderseits aber auch der Erscheinung gleichartig, also sinnlich sein, weshalb es auch durch die Einbildungskraft hervorgebracht wird, wie z. B. der allgemeine Begriff einer mathematischen Figur, einer Zahl, eines Hundes. Es bedeutet im Grunde eigentlich nichts anderes als den einfachen Satz: das Erkennen muß anschaulich sein, wenn es über das bloße Denken hinauskommen will. Die Kate-

gorien waren nur „Begriffe von Gegenständen überhaupt“, während wir doch Gegenstände im besonderen, bestimmte Erfahrungs„dinge“ erkennen wollen. Die beiden uns jetzt bekannten Arten von Formen — die der Sinnlichkeit (Raum und Zeit) und die des Verstandes (die Kategorien) — sind miteinander zu verbinden, wenn Erkenntnis erzeugt werden soll. So bezeichnet das Schema, als echt „transzendentale“ Bedingung, den Weg, auf dem die Form ihren Inhalt, die Erkenntnis Gestalt gewinnt.

3. Die einzelnen Schemata. Das allgemeine Schema, durch welches allgemeine Begriffe sich in unserem Bewußtsein mit dem reinen Gewebe unseres inneren Anschauens verbinden, das reine Schema aller Sinnesempfindungen ist die Zeit, die das „reine Bild aller Größen für den äußeren Sinn“, den Raum, einbegreift. Die einzelnen Schemata sind die folgenden: a) das der Quantität oder Größe (der Addition von Gleichartigem) ist die Zahl; b) das der qualitativen Kategorien (Realität im Verhältnis zu Limitation und Negation) ist die „kontinuierliche und gleichförmige Erzeugung der Quantität von etwas in der Zeit“ (die Empfindung mit ihren Graden); c) das der Substanz: die Beharrlichkeit des Realen; das der Kausalität: die Sukzession des Mannigfaltigen nach einer Regel; das der Gemeinschaft oder Wechselwirkung: das Zugleichsein der Bestimmungen der einen Substanz mit denen der anderen; d) das Schema der Möglichkeit: Bestimmung der Vorstellung zu irgendeiner Zeit; der Wirklichkeit: das Dasein in einer bestimmten Zeit; endlich die Notwendigkeit: das Dasein zu aller Zeit.

Im Grunde also sind die Schemata nichts als apriorische Zeitbestimmungen, die nacheinander auf die Reihen, den Inhalt, die Ordnung und den Inbegriff der Zeit gehen. Sie realisieren die Kategorien bezw. deren Form, den Verstand, indem sie sie zugleich auf die sinnlichen Bedingungen der Erfahrung einschränken (restringieren). Nur durch ihre Vermittlung können aus den Begriffen die Grundsätze des reinen Verstandes entstehen.

### 2. Die Grundsätze als die Bedingungen der mathematischen Naturwissenschaft.

Denken oder Urteilen heißt: Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen. Die zufälligen, subjektiven Urteile gehen uns hier nichts an. Objektiv urteilen heißt:

Vorstellungen in einem Bewußtsein überhaupt notwendig vereinigen. Auch von ihnen scheiden die analytischen Urteile, deren oberster Grundsatz der Satz des Widerspruches ist (vgl. § 33), für unseren Zweck aus, denn wir wollen die Bedingungen der reinen Naturwissenschaft erforschen; diese aber besteht nicht aus analytischen, sondern aus synthetischen Urteilen. Deren oberste, nicht mehr weiter ableitbare Regeln (d. h. Bedingungen ihrer notwendigen Vereinigung im Bewußtsein) sind die Grundsätze. Machen die formalen Bedingungen aller Urteile überhaupt ein logisches, die der Grundbegriffe ein transzendentales, so machen die Grundsätze das System der Natur aus, „welches vor aller empirischen Naturerkenntnis vorhergeht, diese zuerst möglich macht und daher die eigentliche allgemeine und reine Naturwissenschaft genannt werden kann" (*Proleg.* § 23, Schluß). Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind zugleich die allgemeinen Gesetze der Natur und konstituieren die Einheit derselben.

Ob nicht Kant von ihnen überhaupt ausgegangen sei und erst nachher und ihnen zuliebe die Tafel der Grundbegriffe aufgestellt habe, wie Cohen und nach ihm Stadler nachzuweisen gesucht haben, muß hier unerörtert bleiben. Genug, sie werden in der Kritik der reinen Vernunft auf die Tafel der Kategorien bezw. der Urteile zurückgeleitet. Sie zerfallen nach der Art ihrer Anwendung in

A. Mathematische, die nur auf die Anschauung gehen und daher apodiktisch lauten, und

B. Dynamische, die auf das Dasein einer Erscheinung überhaupt gehen und daher nur mittelbare Evidenz an sich tragen.

### A. Die mathematischen Grundsätze des reinen Verstandes.

Sie zerfallen ihrerseits wieder in a) Axiome der Anschauung, b) Antizipationen der Wahrnehmung. Auch den mathematischen Grundsätzen liegen reine Verstandessätze zugrunde. Das Prinzip der Möglichkeit der „Axiome der Anschauung" (selbst kein Axiom) oder der

1. Grundsatz lautet (nach der 2. Auflage): „Alle Anschauungen sind extensive Größen." Der erste Gesichtspunkt, unter dem wir die Erscheinungen als Gegenstände bestimmen, ist die Größe, und zwar die ausgedehnte oder mathematische Größe, die in der Synthesis des mannigfaltigen Gleichartigen besteht. Die Raumgröße

muß in sukzessiver Synthesis (Zusammensetzung) erzeugt werden, z. B. der Begriff der Linie durch die Zusammensetzung ihrer Teile; ebenso die Zeitgröße. Damit erst werden die allgemeinen Formen des Raumes und der Zeit zu „bestimmten" einzelnen Räumen und Zeiten: dadurch erst — nicht schon durch die transzendentale Ästhetik allein — wird die Mathematik der Ausdehnung oder die Geometrie, dadurch vor allem erst die Anwendung der reinen Mathematik auf die Gegenstände der naturwissenschaftlichen Erfahrung möglich. Alle Einwürfe dagegen, die auf der falschen Entgegensetzung von reiner und angewandter Mathematik beruhen, sind nur „Schikanen einer falsch belehrten Vernunft".

Eine zweite Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaft stellt der

2. Grundsatz dar: „In allen Erscheinungen hat das Reale, was ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad."

Tiefer als die Zahleinheit, die der extensiven Größe zugrunde liegt, geht die Einheit der Realität, die Kant im letzten Grunde auf die „bloß subjektive" Empfindung zurückführt. Diese kann nicht unter den Begriff der Ausdehnungsgröße fallen, weil sie keine Anschauung ist, die Raum oder Zeit „enthielte". Aber es gibt doch anderseits zwischen der realen Empfindungsvorstellung und der Null, „d. i. dem gänzlich Leeren der Anschauung in der Zeit", einen Unterschied, der eine Größe hat; zwischen jedem gegebenen Grade von Licht, Wärme, Schwere, Raumerfüllung und der gänzlichen Finsternis, Kälte, Leichtigkeit und Raumleere z. B. können immer noch kleinere Grade gedacht werden, wie auch zwischen irgendeinem Bewußtsein und dem völlig Unbewußten. In der apriorischen Erfassung dieses Empfindungsunterschiedes oder Grades liegen die „Antizipationen der Wahrnehmung", die der zweite Grundsatz ausdrückt. Die „Realität" entsteht demnach durch Begrenzung der „Negation" und wird durch die „kontinuierliche und gleichförmige" Quantitätserzeugung, die wir in ihrem Schema (vgl. oben I. 3, b) kennen gelernt haben, zur intensiven Größe. Kontinuität (Stetigkeit) heißt „die Eigenschaft der Größen, wonach kein Teil von ihnen der kleinstmögliche (einfach) ist". Der Raum besteht nur aus Räumen, die Zeit nur aus Zeiten; Punkte und Augenblicke sind bloße Raum- bezw. Zeiteinschränkungen (-stellen); ein leerer Raum oder eine leere Zeit kann niemals empirisch bewiesen werden.

### B. Die dynamischen Grundsätze.

#### a) Die Analogien der Erfahrung.

1. Das Prinzip der Analogien der Erfahrung. Jeder Gegenstand muß als extensive oder intensive Größe konstruiert werden können. Aber damit ist bloß der mathematische Begriff desselben erschöpft. Die Gegenstände der Physik setzen nicht nur Größen, sondern auch Kräfte und Gesetze (z. B. der Bewegung), mithin Verhältnisbestimmungen voraus: nicht mathematische Proportionen, die sich auf quantitative, sondern philosophische „Analogien", die sich auf qualitative Verhältnisse beziehen. Als solche können sie nicht, wie die mathematischen Gebilde, einfach konstruiert, sondern nur durch ihre Verknüpfung in der Zeit bestimmt werden; sie beanspruchen deshalb auch nicht, wie jene, konstitutive, sondern nur regulative Geltung. Analogien der Erfahrung aber heißen sie, weil sie nur in Beziehung auf die Erfahrung Gültigkeit und Bedeutung besitzen, nichts anderes als Einheit der Erfahrung zum Ziele haben. Ihr „Prinzip" lautet daher: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Also Verknüpfung, nicht Erzeugung (wie bei den mathematischen Grundsätzen), und zwar der Wahrnehmungen, nicht der „Dinge", und dies „nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr nach allgemeinen Gesetzen" (*Proleg.* § 26). Entsprechend den drei Modis alles Daseins in der Zeit: Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein, gibt es drei Analogien oder „Regeln aller Zeitverhältnisse".

2. Die erste Analogie (der dritte Grundsatz) lautet: „Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert." Der in der Geschichte der Philosophie so viel erörterte Begriff der Substanz wird hier zum erstenmal in seiner vollen wissenschaftlichen Bedeutung erfaßt. Die Substanz oder das bei allem Wechsel Beharrende ist kein Ding, sondern ein Grundsatz, ein Hilfsmittel der Wissenschaft. Nur unter der Voraussetzung eines Beharrenden können der Wechsel des Seienden und seine Bestimmungen, die „Akzidenzen" nach dem alten Sprachgebrauch oder die „Inhärenzen" des „Subsistierenden", z. B. die Bewegung der Materie, begriffen, kann der Begriff der Veränderung

erklärt werden. Nun erst darf auch die Verbindung mit dem durch die mathematischen Grundsätze festgestellten Begriffe der gleichartigen Größe erfolgen, aus welcher wir die weiteren Begriffe der Zeitdauer und des unveränderlichen Quantums erhalten. Die Naturgesetze sind Quantitätsbestimmungen; der Satz von der Substanz gehört an die „Spitze der reinen und völlig a priori bestehenden Gesetze der Natur". Ja, die Substanz wird schließlich aus dem bloßen „Substrat aller Zeitbestimmung" zum beharrlichen „Quantum der Natur". Sie bereitet so den Begriff der „Materie" vor.

3. Dem hypothetischen Urteil, der Kategorie der Kausalität, entspricht die zweite Analogie (der vierte Grundsatz) oder der „Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetz der Kausalität": „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung." — Aller Wechsel der Erscheinungen ist Veränderung. Nun nimmt aber die Einbildungskraft solchen Wechsel nur als Zeitfolge oder subjektive Folge zweier Zustände wahr, ohne ihr objektives Verhältnis bestimmen zu können. Dies leistet erst der von uns selbst „in die Erfahrung gelegte" Begriff der Ursache, worauf die Wirkung „nach einer Regel" folgt. Das Gesetz der Kausalität ist die Bedingung der objektiven Gültigkeit der Erfahrung, der Grund ihrer Möglichkeit. Erst durch sie gelangen wir zu einer „notwendigen Ordnung" in dem Zeitverhältnis unserer Vorstellungen, nun erst kann ein „Objekt" entstehen. Die Kausalität führt uns auf den Begriff der Handlung, dieser auf den der Kraft, und dieser wieder zurück auf den der Substanz, deren Akzidenzen kausal zu bestimmen sind. Sie führt uns ferner auch zu dem Begriff der Kontinuität, somit zu dem zweiten Grundsatze (der intensiven Größe) zurück; denn alle Veränderung ist nur durch das Gesetz der Kontinuität möglich, welches besagt, daß kein Unterschied des Realen in der Zeit der kleinste sei. Und wie die Zeit die sinnliche Bedingung a priori der Möglichkeit eines kontinuierlichen Fortgangs des Gegenwärtigen zum Folgenden enthält, so ist der Verstand vermittelst der Einheit der Apperzeption die apriorische Bedingung der Möglichkeit einer kontinuierlichen Bestimmung aller Zeitstellen.

4. Auf die Analogien der Substanz und der Kausalität folgt als dritte die aus dem disjunktiven Urteil abgeleitete der Gemeinschaft oder der (fünfte) Grundsatz des Zugleichseins nach dem Gesetze der Wechsel-

wirkung der Gemeinschaft. Er lautet: „Alle Substanzen, sofern sie im Raum als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung."

Wenn die Kräfte als Naturgesetze eine einheitliche Natur ausmachen sollen, müssen sie als eine Gesamtheit (ein System) von Wechselwirkungen gedacht werden können. Ohne eine solche Gemeinschaft stände jede einzelne Wahrnehmung für sich isoliert, und die „Kette empirischer Vorstellungen, d. i. Erfahrung", müßte bei jedem neuen Objekte ganz von vorn anfangen. Unter Natur aber verstehen wir „den Zusammenhang der Erscheinungen ihrem Dasein nach", der eben von dieser dritten und letzten Analogie als Bedingung möglicher Erfahrung gefordert wird.

b) Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt

sollen zu dem Begriffe des schon durch die vorigen (Größen- und Verhältnis-) Grundsätze genügend bestimmten Gegenstandes nichts hinzufügen, sondern nur Wertbestimmungen treffen, nämlich die Begriffe Möglichkeit, Wirklichkeit und Notwendigkeit „in ihrem empirischen Gebrauche" erklären. Sie sind eine Art „physiologischer Methodenlehre" (*Proleg.* 88).

1. Das Postulat der Möglichkeit: „Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich." Zur empirischen Möglichkeit oder „objektiven Realität" eines Begriffs genügt nicht bloß seine Übereinstimmung mit dem logischen Gesetze der Identität, sondern es muß seine Übereinstimmung mit den beiden formalen Bedingungen der Erfahrung (Anschauen und Denken) hinzukommen; der Triangel z. B. muß aus einer bloßen geometrischen Figur zu einem Formgebilde der mathematischen Naturwissenschaft werden. Durch diesen Charakter der Möglichkeit wird auch (was der letzte Teil der *Kr. d. r. V.*, die *Methodenlehre,* später näher ausführt) der Begriff der wissenschaftlichen Hypothese bestimmt. Aber die Hypothese will Tatsachen erklären, das Mögliche soll das Wirkliche finden helfen. So gelangen wir zu

2. Dem Postulat der Wirklichkeit: „Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich." Bestimmung des Daseins ist Bestimmung der Empfindung. Die „materiale" Bedingung der Empfindung ist eine vollwertige Seite des

Bewußtseins, die durch den Grundsatz der intensiven Größe, der nur das mathematisch Reale betraf, noch nicht realisiert war. Auch die Wahrnehmung ist ein „komparatives" a priori. Wo sie und ihr „Anhang" — wozu auch die Wahrnehmung des nicht mehr Sichtbaren, z. B. der „magnetischen Materie" gehört — „nach empirischen Gesetzen hinreichen, dahin reicht auch unsere Erkenntnis vom Dasein der Dinge".

Zur Verdeutlichung dieser seiner Wertschätzung des „Wirklichen" hat Kant an dieser Stelle in der zweiten Auflage (S. 274ff.) eine „Widerlegung des (Descartesschen) Idealismus" eingeschoben. Wir haben nicht bloß „Einbildung", sondern auch „Erfahrung" von äußeren Dingen. Ja, die von Descartes einzig unbezweifelt gelassene „innere" Erfahrung meines eigenen Daseins „in der Zeit" ist nur durch die gleichzeitige Erfahrung äußerer Gegenstände möglich, wie umgekehrt das Bewußtsein meines eigenen Daseins zugleich ein unmittelbares Bewußtsein des Daseins anderer Dinge außer mir einschließt.

3. Das Postulat der Notwendigkeit: „Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig." Auch die Notwendigkeit geht nicht bloß auf die formalen Bedingungen der Erfahrung, wie die Möglichkeit, sondern auch auf das Dasein, wie die Wirklichkeit; allein sie faßt nicht, wie die letztere, den einzelnen, sondern den allgemeinen Fall, das Gesetz, ins Auge. Ihr Maßstab sind „die empirischen Gesetze der Kausalität"; weiter als das Feld möglicher Erfahrung reicht auch die Notwendigkeit nicht; in dieser Hinsicht ist sie „hypothetische Notwendigkeit". Sätze wie die bekannten: in mundo non datur casus, fatum, saltus, hiatus sind notwendige Sätze in diesem Sinne, d. i. Naturgesetze, welche das „Spiel der Veränderungen" in der Natur der Einheit des Verstandes und damit der Natur, als synthetischer Einheit der Erscheinungen (oder Erfahrung), unterwerfen.

*

Die Grundsätze möglicher Erfahrung sind zugleich die allgemeinen Gesetze der Natur. Damit ist die Frage: Wie ist reine Naturwissenschaft möglich? aufgelöst, und zwar in der für eine Wissenschaft erforderlichen systematischen Form. Eine Anwendung dieser Grundsätze auf die mathematische Naturwissenschaft gibt Kants Schrift von 1786: *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft.* Jede

besondere Naturlehre enthält nur soviel „eigentliche“, d. h. apodiktisch geltende Wissenschaft, als Mathematik in ihr angewandt werden kann; weshalb Chemie, Psychologie, überhaupt Naturbeschreibung nicht zu dieser eigentlichen Wissenschaft gehört. Um eine solche mathematische Naturlehre zu ermöglichen, muß deren grundlegender Begriff, der Begriff der Materie, philosophisch zergliedert und systematisch dargestellt werden. Dies der Zweck der eben genannten Schrift. Sie zerfällt in vier, nach dem Schema der Kategorieneinteilung angeordnete, Abschnitte: 1. Die Phoronomie behandelt die Grundbestimmung der Materie, die Bewegung, als reines Quantum (ohne Rücksicht auf ihre Qualität), nach seiner Zusammensetzung; 2. die Dynamik (das wichtigste Kapitel) dieselbe nach ihrer Qualität, nämlich als Kraft (a. zurückstoßende oder ausdehnende, b. anziehende), 3. die Mechanik die Materie in Beziehung zu dieser bewegenden Kraft, 4. die Phänomenologie dieselbe im Verhältnis zu unserer Vorstellungsart, d. h. Bewegung und Ruhe als Erscheinung äußerer Sinne.

Als beste Erläuterungsschrift empfiehlt sich *Stadler, Kants Theorie der Materie,* Berlin 1883.

---

## Kapitel XI.

# B. Die regulativen Prinzipien der Erfahrung oder die Ideen.

### § 36. Übergang von der transzendentalen Logik zur transzendentalen Dialektik: Die Sinnen- und die Gedankendinge (Phaenomena und Noumena). Die regulative Bedeutung der Idee.

1. Das „Zufällige“ der Erfahrung. Mit den aus den reinen Verstandesbegriffen, im Grunde aber aus der Naturwissenschaft selbst abgeleiteten „Grundsätzen“ ist die Konstituierung der Erfahrung oder, umgekehrt betrachtet, ihre Zergliederung („Analytik“) abgeschlossen. Sie dienten dazu, „Erscheinungen zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können“ (*Proleg.* § 30). Die Erscheinungen sind nun zu Gegenständen bestimmt, die

„empirische Realität" der letzteren ist nachgewiesen. Die Philosophie hat endlich „einmal etwas Bestimmtes", woran sie „sich halten kann" (ebend. § 31), nämlich die in der Wissenschaft vorliegende Erfahrung. Die Verstandesregeln haben sich als Quell aller Wahrheit, weil als Grund der Möglichkeit der Erfahrung, erwiesen. Damit könnten wir zufrieden sein. Aber unser Begehren geht weiter. Wenn auch unser Erkennen in die Grenzen der zeitlich, räumlich und kausal bedingten Erfahrung eingeschlossen ist, unser Denken strebt unvermeidlich darüber hinaus. Ist nicht die gesamte Erfahrung, nebst der ganzen theoretischen oder Naturwissenschaft, schließlich etwas „ganz Zufälliges"? (*Kr.*[1] 765). Gleicht sie nicht einer rings vom weiten und stürmischen Ozeane des Scheins umschlossenen Insel? (*Kr.* 294f.). Müssen nicht die Erscheinungen, auf deren Erkenntnis uns zu beschränken wir immer wieder gemahnt wurden, Erscheinungen von Etwas sein?

2. Phaenomena und Noumena. So taucht an dieser Stelle das berüchtigte „Ding an sich", das uns bereits in der transzendentalen Ästhetik (S. 194) begegnete, mit verstärkter Gewalt wieder auf, jenes Ding, das übrig zu bleiben scheint, auch wenn seine sämtlichen Eigenschaften sich als bloße Vorstellungen unserer wahrnehmenden „Seele" erwiesen haben. Sollte es nicht, wie schon die Philosophen des Altertums gelehrt haben, neben der Welt der Erscheinungen (Phaenomena), dem mundus sensibilis, noch eine Welt der „Gedankendinge" (Noumena), einen mundus intelligibilis, geben, welcher uns die Dinge zeigt, wie sie sind? Die transzendentale Analytik hat uns nunmehr mit der zu erteilenden Antwort ausgerüstet. Dieses „Etwas", dieses „transzendentale Objekt", ist ein gänzlich unbestimmtes x, wovon wir weder etwas wissen noch — die Einrichtung unseres menschlichen Verstandes vorausgesetzt — etwas wissen können, ein bloß hypothetisch angenommenes „Korrelat" zu der Einheit des Mannigfaltigen, ohne sinnliche Data sinn- und bedeutungslos. Das Noumenon ist somit kein positiver, sondern ein negativer, ein problematischer, ein Grenzbegriff, der nur die Bedeutung hat, etwaigen Übergriffen der sinnlichen Anschauung entgegenzutreten. Die

[1]) *Kr.* = Kritik der reinen Vernunft; *pr. V.* = Kritik der praktischen Vernunft, *Kr. d. U.* = Kritik der Urteilskraft (Seitenziffern der Originalausgaben).

Gegenstände „sind“, sofern sie im durchgängigen Zusammenhange der Erfahrung vorgestellt werden: was nur durch die Verbindung von Verstand und Sinnlichkeit möglich ist. Das „Ding an sich“ ist demnach weiter nichts als ein Ausdruck der unserer gewöhnlichen Denkweise natürlich anklebenden Vorstellung eines in Wahrheit eingebildeten Etwas, das, auch wenn wir alle aus uns stammenden Anschauungen und Begriffe abgezogen haben, noch immer übrig zu bleiben scheint, in Wirklichkeit aber eine „inhaltlich ganz leere Vorstellung“. Der Gedanke aber einer nichtsinnlichen, intellektuellen Anschauung oder der eines anschauenden intuitiven Verstandes (später von Goethe bezw. Schelling aufgegriffen und weiter gebildet) wird von Kant nur problematisch erwogen, ist im Grunde nur erdacht, um den Gegensatz unseres denkenden Verstandes und unserer sinnlichen Anschauung um so schärfer zu beleuchten. Der der „Analytik“ als Anhang beigegebene Abschnitt *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe* soll uns vielmehr ausdrücklich davor warnen, in den Fehler der Leibnizianer zu verfallen und den empirischen mit dem transzendentalen Verstandesgebrauch, die Sinnlichkeit und den Verstand als Erkenntnisquellen zu verwechseln.

3. Die Idee. Allein das Noumenon ist Grenzbegriff nicht bloß im negativen Sinne der Schranke, sondern auch im positiven Sinne. Es schränkt nicht bloß ein, es leitet auch zu dem jenseits der „zufälligen“ mathematisch-naturwissenschaftlichen Erfahrung Liegenden hinüber. Unser Erkenntnisstreben geht über die in der transzendentalen Analytik gefundenen allgemeinen Naturgesetze hinaus auf „das absolute Ganze aller möglichen Erfahrung“, es will zu deren äußersten Grenzen vordringen, um „die Vollständigkeit, d. i. die kollektive Einheit der ganzen möglichen Erfahrung“, zu entdecken. Denn unsere Vernunft verlangt nach völliger Befriedigung, die sie in den reinen Verstandesbegriffen nicht findet. Wir wollen jetzt keine Einzelurteile mehr in ihrer synthetischen Einheit begreifen, sondern die gewonnenen Urteile in eine höhere Einheit zusammenfassen. Dieses geschieht in der Logik bekanntlich durch den sogenannten „Schluß“ (Syllogismus), indem ein Einzelurteil (Untersatz) unter ein allgemeineres (Obersatz) subsumiert und so die Schlußfolgerung gefunden wird (deduktive Methode). Umgekehrt kann ich aber auch, mit dem Schlußsatze beginnend, seine allgemeine Bedingung (den Obersatz) suchen

und, sobald ich dieselbe gefunden, wieder die Bedingung dieser Bedingung usw., so lange es geht (induktive Methode). „Man sieht hieraus: daß die Vernunft im Schließen die große Mannigfaltigkeit der Erkenntnis des Verstandes auf die kleinste Zahl der Prinzipien (allgemeiner Bedingungen) zu bringen und dadurch die höchste Einheit derselben zu bewirken suche" (*Kr.* 361). Diese logische Maxime wendet nun die Vernunft auf ihre Schlüsse aus der Verstandeserkenntnis, also auf die Erfahrungsurteile an. Sie sucht „zu der bedingten Erkenntnis des Verstandes das Unbedingte, womit die Einheit desselben vollendet wird" (364). Diesen Begriff des Unbedingten oder der „Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Bedingten" nennt Kant Vernunftbegriff oder (den alten, platonischen Namen wieder zu Ehren bringend) Idee.

Kants „transzendentale" Idee hat nichts mehr mit der in der englisch-französischen Philosophie üblichen Bedeutung des Wortes als Vorstellung überhaupt, etwa der roten Farbe, zu tun. Sie bedeutet vielmehr (vgl. die Belegstellen für das folgende im Register meiner Ausgabe) einen bloßen Gesichtspunkt (*ἰδέα* von *ἰδεῖν*), einen heuristischen oder problematischen Begriff, einen gedachten Richtungs- oder Brennpunkt (focus imaginarius), im Gegensatz zu den konstitutiven Grundsätzen der Erfahrung ein bloß regulatives Prinzip derselben. Die Ideen sind nicht uns gegebene Begriffe, sondern uns aufgegebene Probleme, die Maximen und Richtungslinien für die empirische Forschung anzeigen. Sie dienen zur Vollendung des empirischen Vernunftgebrauchs, zur Begrenzung des Verstandes, den sie als dessen Kanon „in die Richtung bringen, darin sein Gebrauch, indem er aufs äußerste erweitert, zugleich mit sich selbst durchgehend einstimmig gemacht wird". Sie sind „Aufgaben, um die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen" und als solche „notwendig und in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet" (380). Die synthetische Einheit der Kategorien erweitert sich nun zu der systematischen Einheit der Ideen[1]), die

[1]) Denn „Verstand" und „Vernunft" sind bei Kant nicht sowohl psychologische Begriffe als erkenntniskritische Sammelnamen für verschiedene Erkenntnisarten, dort der Kategorie — hier der Idee. Die beste und lichtvollste Charakteristik der Ideen als regulativer Prinzipien gibt der *Anhang zur transzendentalen Dialektik.*

keine neuen Begriffe von Objekten schafft, sondern die vorhandenen nur ordnet, vom Gesichtspunkte jener „kollektiven Einheit" des Unbedingten aus, wodurch sie zugleich der größtmöglichen Ausbreitung fähig werden. Durch sie soll die gesamte Verstandeserkenntnis (Erfahrung) aus einem zufälligen Aggregat zu einem nach notwendigen Gesetzen zusammenhängenden Systeme werden. Freilich eben „nur" in der Idee; denn ihnen, den Gedankendingen, kann nie ein Gegenstand der Erfahrung völlig adäquat sein. Sie wollen aber auch (vgl. *Proleg.* § 44) gar keine neuen Anschauungen oder Begriffe von neuen, über das Feld der Erfahrung hinaus liegenden Gegenständen geben, sondern nur „Vollständigkeit des Erfahrungsgebrauchs im Zusammenhange der Erfahrung".

Ehe wir nun die Bedeutung der einzelnen transzendentalen Ideen darlegen, betrachten wir ein Wissenschaftsgebiet, das durch das regulative Prinzip der Ideen in ähnlicher Weise Bestand und Geltung erhält, wie die mathematische Naturwissenschaft durch die konstitutiven Grundsätze, wenngleich es von Kant selbst nicht mit der gleichen Deutlichkeit, wie diese, als naturwissenschaftliches Objekt seiner Ideenlehre hervorgehoben worden ist: das Gebiet der beschreibenden Naturwissenschaft. Wir betreten damit ein Erörterungsfeld, das von der Kritik der reinen Vernunft zwar in Angriff genommen, aber erst in der dritten der Kantischen Vernunftkritiken weiter ausgebaut worden ist.

## § 37. Die Natur-Teleologie oder die Begründung der beschreibenden Naturwissenschaft.

*Quellen: Außer der jetzigen Einleitung und dem 2. Teile der „Kritik der Urteilskraft", deren ältere Einleitung unter dem Titel: Über Philosophie überhaupt (1794), vgl. auch „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philos." (1788); aus der Kritik der r. V. einzelne Abschnitte, namentlich der überhaupt besonders lehrreiche „Anhang zur transzendentalen Dialektik".*

*Zur Literatur: A. Stadler, Kants Teleologie in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung, Berlin 1874. — Cohen, Kants Theorie d. Erfahrung, Kap. 15. Cohen, Kants Begr. d. Ästhetik, S. 110—125.*

1. Das neue Gebiet. Die in der transzendentalen Analytik vollzogene Begründung der mathematisch-mechanischen Naturwissenschaft ließ noch ein weites Feld offen,

das der Naturbeschreibung. Kant selbst unterscheidet bereits (*Kr. d. U.* § 79) „Theorie" der Natur und „Naturbeschreibung" (von letzterer noch die jetzt meist damit als identisch betrachtete „Naturgeschichte"). Wenn er selbst auch noch nicht die Frage ausdrücklich formuliert hat: Wie ist Naturbeschreibung möglich?, verfahren wir daher im Geiste seiner Methode, wenn wir sie besonders behandeln. Die Wissenschaft will der Gesetzlichkeit der Natur auch da nachspüren, wo die Möglichkeit der mathematisch-mechanischen Fixierung fehlt. Das Organische aber, die Lebens- und Entwicklungserscheinungen des Organismus, das Individuum überhaupt kann niemals restlos in der Mechanik der Atome aufgehen, die Naturformen lassen sich nicht in bloße Bewegungsgrößen auflösen. Selbst ein Newton vermöchte nicht die Erzeugung auch nur eines Grashalms aus rein mechanischen Gesetzen zu erklären (*Kr. d. U.* § 75). Wir bedürfen dazu einer anderen Gesetzmäßigkeit als der der Bewegung, die nicht einmal den Stoffwechsel zu erklären imstande ist.

2. Die neue Gesetzlichkeit oder das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit. Diese neue Gesetzlichkeit leistet die Idee als regulatives Prinzip, indem sie neben die mechanisch-kausale Naturordnung die Ordnung nach Zwecken setzt. Wir haben es hier nicht mit der alten, flachen, scholastisch-aristotelischen Teleologie zu tun, welche die Zwecke in die Dinge selbst verlegte und den witzigen Spott eines Voltaire rechtfertigte („die Nase ist der Brille wegen da"). Der Zweck, an sich ein „Fremdling" in der Naturwissenschaft, ist, wie Kant immer wieder einzuschärfen nicht müde wird, eine Maxime nicht der bestimmenden, sondern der reflektierenden Urteilskraft, ein Prinzip nicht der Ableitung oder Erklärung, sondern der Beurteilung. Wir stellen uns die Natur vor, als ob sie unserer Erkenntniskraft angemessen eingerichtet sei: das bedeutet das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit der Natur. Auf andere Weise läßt sich die Natur nicht begreifen, bleibt sie ganz und gar zufällig. Das Prinzip der formalen Zweckmäßigkeit wird daher auch „die Gesetzlichkeit des Zufälligen" genannt. Ohne das Vertrauen auf ihre Begreiflichkeit aber, wie Helmholtz, oder auf die „Gleichförmigkeit im Gange der Natur", wie J. St. Mill es formuliert, ist eine wissenschaftliche Erfassung ihrer Lebenserscheinungen unmöglich. Freilich vermag die reflektierende Urteilskraft nicht

gleich dem Verstande ihrerseits allgemeine Naturgesetze hervorzubringen, denen dann die bestimmende Urteilskraft die Einzelfälle unterordnete (subsumierte); wohl aber gibt sie eine „Anzeige“, eine „Regel“, einen Leitfaden“ an die Hand, wie wir einen durchgängigen Zusammenhang unserer Erkenntnis herstellen können. Das deduktive Verfahren der Mathematik wird durch die Induktion, die Kants *Logik* selbst als eine „Schlußart der reflektierenden Urteilskraft“ bezeichnet, zu der aus beiden zusammengesetzten einheitlichen Forschungsmethode der Naturwissenschaften ergänzt.

Es sind „Aufgaben“, welche die Wissenschaft des Organischen uns stellt, deren Lösung im Sinne einer idealen (erstrebten) Einheit unserer Erkenntnis ein Gefühl der ästhetischen Befriedigung in uns erweckt. Diese Art der „formalen“ Zweckmäßigkeit heißt bei Kant gelegentlich auch die objektive. Nicht etwa, daß sie nicht aus dem Subjekt stammte; auch sie wurzelt vielmehr in unserem Bewußtsein, als eine von dessen Grundrichtungen. Sondern, wenn und weil sie im Gegensatz zu der rein subjektiven ästhetischen (die wir später kennen lernen werden) unmittelbar auf Naturobjekte geht, weil hier die Übereinstimmung der Form die Möglichkeit des Dinges selbst (im wissenschaftlichen Sinne) bewirkt. Alle Teile sind durch die Idee des Ganzen bestimmt. So führt die Definition der objektiven Zweckmäßigkeit unmittelbar zu derjenigen des Organismus: „Ein organisiertes Produkt der Natur ist dasjenige, in welchem alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist.“

3. Anwendungen. Wie wichtig und fruchtbar unser transzendentales Prinzip für die empirische Forschung der Naturwissenschaft im ganzen wie im einzelnen ist, braucht kaum auseinandergesetzt zu werden. Hängt doch alle Klassifikation, alle Unterscheidung von Gattungen und Arten, die uns überhaupt erst die Natur als ein systematisches Ganze begreifen läßt, davon ab. Kants *Kritik der Urteilskraft* bringt denn auch eine Reihe Beispiele aus der allgemeinen Naturwissenschaft wie aus der Chemie, der Mineralogie, der Botanik, der Zoologie[1]). — Aus dem erstgenannten Gebiet sei einerseits die methodische Be-

---

[1]) Womit dann die betr. Sätze der *Kr. d. r. V.*, sowie der anderen eingangs dieses Paragraphen genannten Kantischen Abhandlungen, endlich auch die *Metaphys. Anfangsgründe der Natw.* zu vergleichen sind.

handlung des Problems der Kraft (Grundkraft), anderseits die Kritik des Hylozoismus (§ 72f.) kurz hervorgehoben. Grundkräfte sind nicht „wirkliche“ Substanzen, sondern nur von uns konstruierte Hilfsbegriffe (Hypothesen), um die Erfahrung möglichst einheitlich oder (nach *Proleg.* § 60) „die Naturgeschichte überhaupt nach allgemeinen Prinzipien systematisch“ zu machen. Die Kritik des Hylozoismus, mit seiner Lehre von der Allbelebtheit der Materie, trifft auch den heutigen Vitalismus einer-, den Materialismus (z. B. Haeckels) anderseits. Indem Kant scharf die bildende von der bewegenden Kraft scheidet und nur die letztere dem Begriff der Materie zuweist, die erstere dagegen in das Gebiet der Teleologie verweist, beschränkt er die reine (exakte) Naturwissenschaft auf wirklich Erreichbares. Man hat deshalb mit Recht die Teleologie als „Grenzwächter“ der Mechanik bezeichnet. — Die Chemie, die sich heute durch die atomistische Hypothese in ungeahnter Weise entwickelt hat, sah Kant noch nicht als strenge Wissenschaft an. Die Mineralogie dagegen und mehr noch Botanik und Zoologie mit ihrem Formenreichtum sind in besonders hohem Grade jener systematischen Ordnung bedürftig, die sich auf die Voraussetzung der reflektierenden Urteilskraft: Angemessenheit zu unserer Erkenntnis, gründet, nicht einer schulmäßigen, sondern einer „natürlichen“, auf Tatsachen beruhenden. Zu dem Ende entwickelt Kant drei außerordentlich wichtige und fruchtbare Gesetze, genauer „regulative Prinzipien“: 1. das der Gleichartigkeit oder Homogeneïtät, 2. das der Mannigfaltigkeit oder Spezifikation, 3. das des durchgängigen Zusammenhanges, der Affinität oder Kontinuität. Auf dem ersten beruht die Unterscheidung der Gattungen, auf dem zweiten die der Arten, auf dem dritten, dem alten, heute durch den Darwinismus neu belebten Prinzip des „Natura non facit saltum“ die Genealogie der Arten und das darauf basierende „natürliche“ System. Es ist ein Verdienst Stadlers, in seiner obengenannten Schrift auf die Verwandtschaft des Darwinismus und der neueren Biologie überhaupt mit diesen Kantschen Grundprinzipien hingewiesen zu haben. Das Prinzip der Homogeneïtät ist heute weiter ausgeführt in den Gesetzen der Vererbung, das der Spezifikation oder Varietät in denen der Anpassung. Auch das Überleben des Passendsten ist durchaus ein Prinzip teleologischer Beurteilung. Kants eigene darwinistische Vorausahnungen, die er freilich noch als ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft“ betrachtet

(*Kr. d. U.* § 80), seine weitschauenden Bemerkungen über die Menschenrassen, seine Theorie der Epigenesis gehören hierher. An einem Beispiele aus der Botanik (dem Baum) entwickelt er bereits die von der modernen Naturwissenschaft unter den einen Begriff des Stoffwechsels gebrachten physiologischen Gesetze 1. der Fortpflanzung, 2. des Wachstums, 3. der Korrelation der Teile.

4. Vereinbarkeit des mechanischen und des teleologischen Prinzips. Doch nun erhebt sich die Frage: Wie sind Mechanismus und Organismus, mechanischer und teleologischer Standpunkt, Kausalität und Zweck miteinander zu vereinigen? Die scheinbar unlösbare Antinomie zwischen beiden beruht auf einer Verwechselung der reflektierenden mit der bestimmenden Urteilskraft. Die Lösung liegt in dem Charakter der Idee als heuristischen, regulativen Prinzips, im Unterschiede von den konstitutiven mathematisch-mechanischen Grundsätzen. Hier haben wir Erzeugung, Ableitung, Erklärung, dort nur einen Leitfaden der Beurteilung. Der Begriff des Organismus muß, wenn anders er einen Sinn haben soll, alles als Mittel zum Zweck betrachten. Die teleologische Beurteilung will und soll übrigens die mechanische Ableitung keineswegs vertreten oder gar verdrängen. Die mechanische Erklärungsart soll vielmehr so weit vordringen, als sie nur vermag; sie ist an sich „ganz unbeschränkt". Das Prinzip der formalen oder objektiven Zweckmäßigkeit ist dagegen nur ein heuristischer Grundsatz für die empirische Forschung, eigentlich bloß ein nützlicher Gesichtspunkt für die Fragestellung und Beobachtung (denn „beobachten" heißt „Erfahrungen methodisch anstellen"), wie er längst in die Naturwissenschaft Eingang gefunden hat. Die Teleologie oder das Prinzip der „Endursachen", der nexus finalis im Gegensatz zu dem nexus effectivus der Ursachen und Wirkungen, ist keine Doktrin, sondern „Kritik", wir würden heute etwa sagen: ein Stück methodologischer Einleitung in die allgemeine Naturwissenschaft. Sie ist von der letzteren methodisch zu scheiden, gerade um ihr ihren mechanisch-physikalischen Charakter zu wahren. Kant spricht allerdings mehrfach von einer „Unterordnung" des mechanischen unter das teleologische Prinzip (bes. § 80); das kann kritisch jedoch nur den Sinn haben, daß die systematische Einheit gegenüber der synthetischen, die Idee gegenüber Kategorie und Grundsatz der „höhere" Gesichtspunkt ist. So faßte es jedenfalls auch Goethe auf,

wenn er sich in seiner Abneigung gegen die „absurden" Endursachen gerade durch Kant gestärkt fühlte, dieselbe durch die Kantische Unterscheidung von „Zweck" und „Wirkung" „geregelt und gerechtfertigt" sah. Ebenso ist der etwas anstößig klingende Ausdruck „Absicht" der Natur im Grunde nur regulativ, als Bild oder Analogie gemeint. Freilich, das läßt sich nicht verkennen, öfters drängt sich in die Formulierung der Sätze Kants theologische Anschauung mit hinein. Damit kommen wir zu einem letzten, von Kant ausdrücklich und oft behandelten Punkt:

5. Die Teleologie in ihrem Verhältnis zu Theologie und Ethik. Auch die Natur als Ganzes nämlich kann als ein „System von Zwecken" aufgefaßt und eine „Absicht" ihr untergelegt werden. Man spricht von der Weisheit, Sparsamkeit, Fürsorge, Wohltätigkeit der Natur (§ 68). Damit liegt die Annahme einer verständigen Weltursache (Gottes) nahe. Und in der Tat ist Kant keineswegs gewillt, dieselbe zu bestreiten. Aber sie gehört nicht in die Wissenschaft; denn „nur soviel sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann". Der kritische Philosoph hat auf reinliche Scheidung der Gebiete zu achten. Kant wirft die Frage, ob die Teleologie zur Theologie gehöre, nur auf, um sie entschieden zu verneinen. Schon die Kritik der reinen Vernunft hat den physiko-theologischen Gottesbeweis als Beweis widerlegt (s. § 38), die Kritik der Urteilskraft ergänzt diese Widerlegung. Man soll den Namen Gottes nicht verschwenden. Der Naturzweck ist kein göttlicher Zweck. Die Menschen legen vielmehr ihre eigene Weisheit in die Natur hinein. Die Naturwissenschaft soll ungehindert durch religiöse und ethische Gesichtspunkte ihren Gang gehen.

Auch durch ethische. Denn, wenn auch die Natur als System der Zwecke betrachtet werden kann, so gibt es doch in ihr keinen Endzweck. Dieser liegt vielmehr allein in der vernünftigen Persönlichkeit, mithin in der Ethik. So führt die Natur-Teleologie in ihren Grenzbeziehungen zur Ethik und scheidet sich doch auch von ihr. Wir aber haben, ehe wir zu letzterer übergehen, zuvor noch eine andere Bedeutung der Ideen darzustellen und kehren damit zu der „transzendentalen Dialektik", dem nach unserer Zählung dritten Hauptteile der *Kritik der reinen Vernunft*, zurück.

## § 38. Die drei transzendentalen Ideen oder die kritische Psychologie, Kosmologie und Theologie.

1. Einleitendes und Einteilung. Die Lehrbücher der alten Metaphysik, wie sie auch Kant noch der Sitte der Zeit gemäß seinen Vorlesungen zugrunde legte, zählten vier Teile derselben auf: eine rationale Ontologie, Psychologie, Kosmologie und Theologie (vgl. § 28, 2). Die Ontologie als dogmatische Wissenschaft vom Seienden wird durch das ganze Werk Kants zunichte gemacht; gegen die Psychologie, Kosmologie und Theologie, soweit sie dogmatisch zu sein beanspruchen, richtet sich die transzendentale Dialektik. Sie will den transzendentalen oder dialektischen Schein zerstreuen, welcher der menschlichen Vernunft als eine „natürliche und unvermeidliche Illusion" anhaftet: als ob Seele, Welt und höchstes Wesen erkennbare und bestimmbare Dinge (Substanzen) und nicht vielmehr „subjektive Bedingungen unseres Denkens" wären. Diese die Erfahrung übersteigenden (transzendenten) Behauptungen, die sich als konstitutive Grundsätze gebärden, sollen auf ihren wahren Wert als Ideen, d. i. regulative Prinzipien zurückgeführt werden.

Wie wir (S. 210f.) sahen, entsprach das Aufsuchen der Ideen dem syllogistischen Verfahren der formalen Logik. So entsprechen denn auch die einzelnen transzendentalen Ideen den drei Arten des Vernunftschlusses: 1. dem kategorischen die Idee einer absoluten Einheit des denkenden Subjekts (Seele), 2. dem hypothetischen die einer absoluten Einheit der Reihe der Bedingungen (Welt), 3. dem disjunktiven die Idee eines Inbegriffs alles Möglichen oder einer absoluten Einheit aller Gegenstände des Denkens überhaupt (Gott). Der täuschende Schein einer Seelensubstanz wird in dem Kapitel von den Paralogismen (Fehlschlüssen) der reinen Vernunft zerstreut, der Widerstreit in bezug auf den Weltbegriff in der Antithetik, der Lehre von den Antinomien der reinen Vernunft, entwickelt und gelöst, die Unmöglichkeit aller Beweise vom Dasein Gottes vermittelst spekulativer Vernunft endlich in der Lehre vom „Ideal der reinen Vernunft" dargetan. Wir beschränken uns im folgenden auf das Allernotwendigste.

2. Die kritische Psychologie. Alle Schlüsse, mit denen die alte, „rationale" Psychologie die Immaterialität, Substantialität (Beharrlichkeit), Simplizität (Einfachheit)

und Personalität der „Seele" nachweisen zu können glaubte, sind Fehlschlüsse (Paralogismen). Denn sie machen das „Ich denke", welches als transzendentale Apperzeption (§ 34), d. h. als erkenntnistheoretisches Kriterium die Möglichkeit der Erfahrung begründet, die „an Inhalt gänzlich leere Vorstellung: Ich" zu einem für sich bestehenden Wesen. Die Einfachheit der Vorstellung eines Subjekts bedeutet aber noch lange keine Erkenntnis der Einfachheit des Subjekts selber. Übrigens kann uns die Frage, ob die Seele eine einfache Substanz ist oder nicht, zur Erklärung der Erscheinungen derselben ganz gleichgültig sein (*Proleg.* § 44); denn aus dem bloßen Begriffe eines denkenden Wesens folgt noch nicht die mindeste empirische Erkenntnis. Kritischen Wert hat die Seele nicht als „hypostasierter" (zur Substanz gemachter) Gegenstand, sondern als regulative Idee, die uns das Problem der Einheit aller psychischen Funktionen stellt. Wir müssen verfahren, als ob eine solche Einheit in unserem Bewußtsein vorhanden sei. Macht man dagegen den Träger der Vorstellungen zu dem der Bewegung, so läuft man Gefahr, die Seele materiell zu denken. Die kritische Psychologie bewahrt nicht bloß vor einseitigem Spiritualismus, sondern auch vor ebenso einseitigem Materialismus bezw. Spinozismus, indem sie uns lehrt, Bewußtseinsvorgänge nicht in materielle Bewegungsvorgänge zu verwandeln.

Das Problem des Zusammenhanges von Seele und Körper löst sich für sie in die Möglichkeit der Verbindung des äußeren und inneren Sinnes (§ 33), somit auch der Sinnlichkeit und des Verstandes in demselben Bewußtsein auf. Ein Beweis der Unsterblichkeit ist unmöglich, da der Begriff der Beharrlichkeit sich nur auf die Zeit des Lebens beziehen kann, der Tod des Menschen aber das Ende aller Erfahrung bedeutet; das Gegenteil ist freilich ebensowenig zu beweisen.

Die rationale Seelenlehre ist demnach eine Scheinwissenschaft. Die empirische Psychologie dagegen gehört zur empirischen Naturlehre oder angewandten Philosophie und ist aus der reinen Philosophie oder Metaphysik zu verbannen.

3. Die kritische Kosmologie. Steigt die Vernunft in der Reihe der objektiven Bedingungen der Erscheinungen immer höher hinauf, bis zu einem Unbedingten, so verwickelt sie sich unvermeidlich in einen „ganz natürlichen" Widerstreit mit sich selbst, der vor allem geeignet ist, sie aus ihrem „dogmatischen Schlummer" zu wecken.

Diese „Antithetik" zerfällt, den vier Klassen der Kategorien entsprechend, in vier Antinomien, bei denen nacheinander der Gesichtspunkt der Zusammensetzung, der Teilung, der Entstehung und der Abhängigkeit in Frage kommt, und „Thesis" und „Antithesis" sich jedesmal widersprechen.

Es behauptet nämlich in der

| Antinomie der | die Thesis: | die Antithesis: |
|---|---|---|
| 1. Quantität | Die Welt hat der Zeit und dem Raume nach einen Anfang bezw. eine Grenze, | Die Welt hat keinen Anfang in der Zeit und dem Raume nach keine Grenzen. |
| 2. Qualität | Alles in der Welt ist einfach oder aus Einfachem zusammengesetzt. | Nichts in der Welt ist einfach oder aus Einfachem zusammengesetzt. |
| 3. Relation | Es gibt in der Welt eine Kausalität nach Freiheitsgesetzen (kürzer: Es existiert Freiheit in der Welt). | Es gibt keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Naturgesetzen. |
| 4. Modalität | Es gehört zu der Welt, als ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen. | Es gibt kein schlechthin notwendiges Wesen in der Welt, sondern alles in ihr ist zufällig. |

Die beiden ersten heißen auch mathematische, die beiden letzten dynamische Antinomien. Beide Seiten, die Thesen wie die Antithesen, können „durch gleich einleuchtende, klare und unwiderstehliche Beweise" dargetan werden. Der Grund ist, daß ich in beiden Fällen unkritischerweise (nach der Anschauung des naiven, dogmatischen Realismus) Dinge an sich angenommen habe, wo doch nur unsere Vorstellungen von solchen vorhanden sind. Liegt aber der Widerspruch nicht in den vermeintlichen Gegenständen, sondern nur in unserer Auffassung von denselben, so ist eine Versöhnung und Lösung des Widerstreits möglich. Endlichkeit und Unendlichkeit, Teilbarkeit und Unteilbarkeit, Natur und Freiheit, Zufall

und Notwendigkeit — alle diese uralten, schon von den antiken Denkern behandelten Probleme (auch der mit historischen Rückblicken so sparsame Systematiker Kant kommt hier auf die Atomistiker und Monadologen, Platoniker, Epikureer und Eleaten zu sprechen) sind als Ideen, d. i. regulative Prinzipien, zu begreifen. Wir können keine einzige Erfahrungstatsache aus ihnen ableiten, aber wir müssen „die Bedingungen der . . . Naturerscheinungen in einer solchen nirgend zu vollendenden Untersuchung verfolgen, als ob dieselbe an sich unendlich sei“ (*Kr.* 700), als ob es eine Vollständigkeit der Bedingungen gäbe.

Auf die einzelnen Probleme dieses von Kant besonders ausführlich behandelten Kapitels (die Antinomienlehre umfaßt in der Originalausgabe 163 Seiten, d. i. über ein Sechstel des ganzen Werkes) kann hier nicht eingegangen werden. Nur ein Problem sei als Beispiel kurz hervorgehoben, weil es für die Grundlegung der Ethik in Betracht kommt (s. § 39, 1): das der Vereinigung von Kausalität (Naturnotwendigkeit) und Freiheit. Dieses sonst so unlösbar scheinende Problem, diese *crux* der Metaphysiker, löst sich ohne besondere Schwierigkeit, sobald wir uns das Verhältnis der Idee zu der ihr niemals vollkommen entsprechenden Erfahrung vor Augen stellen. Dann „kann ich ohne Widerspruch sagen: alle Handlungen vernünftiger Wesen, sofern sie Erscheinungen sind (in irgendeiner Erfahrung angetroffen werden), stehen unter der Naturnotwendigkeit, ebendieselben Handlungen aber, bloß respektive auf das vernünftige Subjekt und dessen Vermögen nach bloßer Vernunft zu handeln, sind frei“, denn „das Verhältnis der Handlungen zu objektiven Vernunftgründen ist kein Zeitverhältnis“ (*Proleg.* § 53). Auf die Erscheinungen der Erfahrung behält das Kausalgesetz unbeschränkte Anwendung; „das Naturgesetz bleibt“, mag das vernünftige Wesen aus Vernunft, „mithin durch Freiheit“, handeln oder nicht; denn in ihren Wirkungen in der Erscheinung ist dieselbe jederzeit „den Naturgesetzen der Sinnlichkeit“ unterworfen. Es läßt sich aber auch eine Kausalität denken, „die nicht Erscheinung ist“, d. h. nicht unter Zeitbedingungen steht, und nach dieser handelt das Subjekt als Noumenon. Jene erste Art zu wirken, genauer: Art des „Gesetzes seiner Kausalität“, nennt Kant den empirischen, die zweite den intelligibelen Charakter des Subjekts. Der intelligibele Charakter erklärt

Handlungen für notwendig, die nicht geschehen sind und vielleicht nie geschehen werden, und behauptet umgekehrt von anderen, die geschehen sind und nach dem Naturlauf geschehen mußten (z. B. ein Verbrechen), daß sie nicht hätten geschehen sollen. Im empirischen Charakter des Menschen ist jede Handlung, ehe sie noch geschieht, vorher bestimmt, während der intelligibele kein Vorher und Nachher kennt. Bei alledem ist zu beachten, daß die Freiheit „hier nur als transzendentale Idee behandelt wird". Kant erklärt zum Schlusse des betr. Abschnittes (*Kr.* 585f.) ausdrücklich, er habe damit nicht die Wirklichkeit, ja nicht einmal die Möglichkeit der Freiheit als wirkenden Vermögens beweisen wollen, sondern: „daß Natur der Kausalität aus Freiheit wenigstens nicht widerstreite, das war das einzige, was wir leisten konnten, und woran es uns auch einzig und allein gelegen war".

In ähnlicher Weise, wie die dritte, wird die vierte Antinomie betr. Zufall und notwendiges Wesen aufgelöst. Sie führt uns unmittelbar zu

4. Der kritischen Theologie, die in der Gottesidee das „Ideal der reinen Vernunft" zu ihrem Gegenstande hat. Auch hier kommt der dialektische Schein natürlich und unvermeidlich zustande. Unsere Vernunft hat das dringende Bedürfnis, ihre Frage nach dem Warum? immer weiter zu erstrecken, bis sie schließlich zu dem „Inbegriff aller Möglichkeit" gelangt. Anstatt aber nun bei diesem Inbegriff als einer Idee (der durchgängigen Bestimmung aller Dinge) stehen zu bleiben, hypostasiert sie ihn zu einem besonderen Wesen, macht aus der Idee ein Individuum, ein ens realissimum, ein transzendentes Objekt. Hier ist aber der dialektische Schein auch am leichtesten aufzudecken. Denn das höchste Wesen, welches doch schließlich nur angenommen wird, um Verknüpfung, Ordnung und Einheit, kurz „durchgängige Bestimmung" in die Erfahrung zu bringen, ist von vornherein leicht als Idee von den Verstandesbegriffen zu unterscheiden, da sein Begriff sichtlich alle Erfahrung übersteigt. Die transzendentale Dialektik zeigt, daß diese Annahme „eine notwendige Hypothese zur Befriedigung unserer Vernunft", aber kein Dogma ist, und daß wir fälschlich die „subjektiven Bedingungen unseres Denkens" zu „objektiven Bedingungen der Sachen selbst" gestempelt haben (vgl. *Proleg.* § 55). Will man aber die Einrichtung der Natur direkt aus dem Willen eines höchsten Wesens erklären, so ist das keine Philosophie mehr, sondern



ein Geständnis, daß es damit bei uns zu Ende gehe (ebend. § 44).

Wir verweisen nur kurz auf Kants ausführliche (*Kr.* 611—670) Widerlegung der vermeintlichen Beweise der spekulativen Vernunft vom Dasein Gottes: a) des ontologischen, b) des kosmologischen, c) des physikotheologischen. — a) Der nervus probandi liegt in der Widerlegung des ersten Beweises, der aus bloßen Begriffen auf das Dasein eines höchsten Wesens schließt. Der bloße Begriff eines Gegenstandes kann aber immer nur seine Möglichkeit, niemals seine wirkliche Existenz beweisen. Das Dasein ist eine Kategorie, die außerhalb des Feldes der Erfahrung keine Bedeutung hat. — b) Der sogenannte kosmologische Beweis aus dem Dasein der Welt wird abgelehnt weil man kein Recht hat, von endlichen Dingen auf ein unendliches, von bedingten auf eine unbedingte Ursache zu schließen; er ist übrigens nur eine andere Form des ontologischen. — c) Der physikotheologische, aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt geschöpfte Beweis endlich, dessen die natürliche Theologie sich mit Vorliebe zu bedienen pflegt, ist zwar der älteste, klarste und achtungswerteste, aber dennoch illusorisch. Er würde auch im besten Falle nur einen Weltbaumeister, nicht einen Weltschöpfer beweisen, womit wir dann wieder bei dem kosmologischen angelangt wären. — Ebensowenig freilich, wie die Existenz, läßt sich die Nicht-Existenz einer Gottheit wissenschaftlich nachweisen.

So ist denn auch das Ideal eines höchsten Wesens nur eine Idee, ein regulatives Prinzip unserer Vernunft, alle Verbindungen in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenügsamen und notwendigen Ursache entspringe. Nicht dagegen ein konstitutives; das wäre vielmehr der Grundsatz einer „faulen" Vernunft (ignava ratio), welche die Naturuntersuchung an irgendeiner Stelle als schlechthin vollendet ansieht, oder der „verkehrten" Vernunft (perversa ratio), die durch Hypostasierung der Ideen die systematische Einheit der Natur gänzlich zerstört. Die wahre Begründung des Gottesglaubens liegt nach Kant auf dem Gebiete der Ethik.

Die Darstellung der Hauptmomente von Kants Kritik der reinen Vernunft, d. i. der theoretischen Erkenntnis, ist hiermit vollendet. Die auf die „transzendentale Dialektik" noch folgende „transzendentale Methodenlehre" ist zwar eine Fundgrube trefflicher Bemerkungen über „Disziplin, Kanon, Architektonik und Geschichte" der

reinen Vernunft, deren Lektüre wir nachdrücklichst empfehlen möchten, fügt aber zu dem Systeme der Anschauungsformen, Kategorien, Grundsätze und Ideen, das Kant mit dem Namen „transzendentale Elementarlehre" bezeichnet hat, sachlich nichts Neues hinzu.

---

## Kapitel XII.

## Kants Neubegründung der Ethik.

### § 39. Die Begründung der reinen oder formalen Ethik.

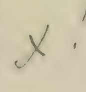
*H. Cohen, Kants Begründung der Ethik. 1877, 2., erweiterte Auflage 1910 (vgl. § 72). — K. Vorländer, Die Kantische Begründung des Moralprinzips. Solinger Programm. 1889. Derselbe, Der Formalismus der Kantischen Ethik in seiner Notwendigkeit und Fruchtbarkeit. Marburg. Diss. 1893. A. Messer, Kants Ethik. 1904. — Über die Entwicklung in der vorkritischen Periode orientieren: P. Menzer, Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik. Berlin. Dissert. 1897, mit Fortsetzung in den Kantstudien, Bd. II und III; ferner K. Schmidt, Beiträge zur Entwicklung der Kant. Ethik. Marburg 1900.*

In den vorkritischen Schriften keimen bereits die kritischen Elemente auch der Ethik, aber sie sind noch mit den Gedankengängen anfangs der Wolffschen, später der englischen Moralphilosophie und Rousseaus verquickt. Erst die *Grundlegung* (1785) legt das Fundament zu dem neuen System der formalen Ethik, das dann in der *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) aufgerichtet wird, um später in der *Metaphysik der Sitten* (1797) seinen Ausbau nach der angewandten Seite zu empfangen. Wir haben es nur mit dem fertigen Systeme der kritischen Ethik zu tun.

1. Der ethische Standpunkt. Kants Ethik ruht auf seiner Erfahrungslehre, und zwar auf deren zweitem Bestandteil, der Lehre von den Ideen, genauer auf der Freiheitsidee (§ 38, 3). „Es gibt in der Welt eine Kausalität nach Freiheitsgesetzen." Diese Thesis der dritten Antinomie, als regulatives Prinzip gedacht, ergibt den Standpunkt der Ethik. Die „transzendentale" Freiheit ist jedoch keineswegs identisch mit der Willkür, so oder so zu handeln. Die Möglichkeit unserer Handlungen ist

vielmehr, wie wir sahen, durch den empirischen Charakter des Subjekts, d. h. seine Kausalität nach Naturgesetzen, unverbrüchlich bestimmt. Wir könnten „eine so tiefe Einsicht haben, daß wir eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsternis ausrechnen könnten, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei". Auch damit, daß die Bestimmungsgründe unseres Handelns als „innere, durch unsere eigenen Kräfte hervorgebrachte" Vorstellungen oder Begierden aufgewiesen werden, wird der Begriff der transzendentalen Freiheit nicht erreicht. Das ergäbe allenfalls eine psychologische „Freiheit", wenn anders man dieses Wort von einer „bloß inneren Verkettung der Vorstellungen" brauchen will, die doch den Gesetzen der Naturnotwendigkeit unterliegt und nicht besser ist als „die Freiheit eines Bratenwenders" oder einer Uhr, die auch, wenn sie einmal aufgezogen sind, von selbst ihre Bewegungen verrichten. Nur wenn wir von den Zeitbedingungen unserer Handlungen völlig absehen, sie dagegen der Beurteilung nach „objektiven Vernunftgründen" unterziehen, können wir von Freiheit im wahren Sinne reden. Es ist die Verschiedenheit des Stand- oder Gesichtspunkts, die den Unterschied der Erfahrungslehre von der Ethik ausmacht: dort der konstitutive, hier der regulative, dort das Gegebene, hier das Aufgegebene. Der erstere aber führt, sobald wir unserer Erkenntnis nicht willkürliche Schranken ziehen, unvermeidlich zum letzteren hin, den die Vernunft sich einzunehmen genötigt sieht, wenn sie „sich selbst als praktisch gelten will".

Damit ist eine ganz neue Seinsart (Realität), eine neue, eigentümliche Gesetzmäßigkeit gewonnen, die freilich eine andere ist als „die des Zirkels". Der Mensch „setzt sich dadurch in eine andere Ordnung der Dinge und in ein Verhältnis zu bestimmenden Gründen von ganz anderer Art". Weiter erklären freilich läßt sich ein solcher Standpunkt nicht — denn erklären können wir nur, was wir auf Gesetze zurückführen können, und, wo Bestimmung nach Naturgesetzen aufhört, da hört auch alle Erklärung auf —, sondern nur noch verteidigen.



2. Der Boden der Ethik. Die Gesetzlichkeit dieses Sollens, das nicht Wirklichkeit ist, die neue Art von Kausalität, die mit der des Naturgesetzes nichts gemein hat, soll die Ethik erforschen. Das scheint eine bedenkliche Aufgabe für eine Ethik als Wissenschaft, — und

das soll sie doch sein: denn die Philosophie aus dem bisherigen bloßen Herumtappen „in den sicheren Gang einer Wissenschaft zu bringen", bezeichnet Kant in der Vorrede zur zweiten Auflage seiner *Kr. d. r. V.* immer wieder als seinen Zweck. Hier sieht sie sich „in der Tat auf einen mißlichen Standpunkt gestellt, der fest sein soll, unerachtet er weder im Himmel noch auf der Erde an etwas gehängt oder woran gestützt wird". Die Ideen wollten „den Boden zu jenen majestätischen sittlichen Gebäuden eben und baufest machen", aber eben dieser Boden scheint uns jetzt unter den Füßen zu schwinden: zumal da die feste Grundlage der positiven Wissenschaften, welche die Erfahrungslehre in Mathematik, Mechanik und Naturbeschreibung besaß, hier anscheinend völlig fehlt. Nun, ganz so schlimm liegt die Sache doch nicht; Boden und Material für das zu errichtende Gebäude der Ethik sind in genügendem Maße und auch „baufest" genug vorhanden. In unserem Bewußtsein, sagt Kant, ist uns ein „unabweisbares", „feststehendes", „unleugbares" Faktum oder doch „gleichsam ein Faktum" gegeben, das sich „uns von selbst aufdringt" und „apodiktisch gewiß" ist: das Faktum der Menschenvernunft, d. i. einer „unvermeidlichen Willensbestimmung", das „vor allem Vernünfteln über seine Möglichkeit und allen Folgerungen, die daraus zu ziehen sein möchten, vorhergeht". Ja, dies Faktum ist für das „gemeinste Auge" ebenso ersichtlich wie für das des tiefsten Gelehrten, und die „Stimme der Vernunft mit Beziehung auf den Willen" ertönt dem gemeinsten Ohre so vernehmlich, so „unüberschreibar", daß nur „die kopfverwirrenden Spekulationen der Schulen . . . dreist genug sind, sich gegen jene himmlische Stimme taub zu machen" und „der gemeinste und ungeübteste Verstand selbst ohne Weltklugheit damit umzugehen weiß". Im Sinne der transzendentalen Methode könnte man, Kant ergänzend, hinzufügen: Auch über Ethik existieren seit Jahrtausenden wissenschaftliche Sätze und Bücher, und jenes „bloße Faktum" ist durch die Arbeit unzähliger Menschengeschlechter zu einem Kulturfaktum der Menschheit in Moral und Religion erweitert worden. Wie wären Staats- und Rechtswissenschaft, Geschichte und Pädagogik denkbar ohne den ethischen Gesichtspunkt? Freilich ein großer methodischer Unterschied ist vorhanden: Dort liegen, wenigstens in Mathematik und Mechanik, fertige, unumstößliche Gesetze vor, hier (in der Ethik) ist das Gesetz selbst erst zu finden und zu formulieren. Ehe wir

indes zu der Kantischen Formulierung des Sittengesetzes übergehen, ist seine Auffassung von der

3. Aufgabe einer wissenschaftlichen Ethik in kurzen Zügen zu entwickeln. Kants Ethik unterscheidet sich von allen bisherigen Begründungsversuchen der Ethik dadurch, daß sie lediglich formal sein, zunächst einmal eine reine Moralphilosophie konstituieren will. In der Verfehlung gerade dieses Punktes sieht er „den veranlassenden Grund aller Verirrungen der Philosophie in Ansehung des obersten Prinzips der Moral". Schon die Vorrede zur *Grundlegung* wirft die Frage auf, ob es denn nicht „von der äußersten Notwendigkeit sei, einmal eine reine Moralphilosophie zu bearbeiten, die von allem, was nur empirisch sein mag und zur Anthropologie gehört, völlig gesäubert wäre"; wie ja auch Logik, Mathematik und Naturwissenschaft einen reinen und einen angewandten Teil kennen. Und die Vorrede zur *Kritik der praktischen Vernunft* erklärt, rückschauend auf die eben genannte Schrift: „Ein Rezensent, der etwas zum Tadel dieser Schrift sagen wollte, hat es besser getroffen, als er wohl selbst gemeint haben mag, indem er sagt: daß darin kein neues Prinzip der Moralität, sondern nur eine neue Formel aufgestellt worden . . . Wer aber weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu tun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt tut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten." Das bedeutet, mit anderen Worten, nichts anderes als die Übertragung der transzendentalen Methode auch auf das Gebiet der Ethik. Bereits in der Erfahrungslehre[1]) bedeutete Form im Gegensatz zur Materie das Bestimmende, Bedingende, Apriorische, Gesetzmäßige an aller Erkenntnis, wurden Raum und Zeit als die Formen der sinnlichen Anschauung, die Kategorien als die Formen des Denkens und die formalen Bedingungen der Erfahrung, es wurde der Verstand als der Quell der Gesetze der Natur, mithin der formalen Einheit der Natur, die Naturwissenschaft als die ‚natura formaliter' spectata bezeichnet, wurden die Ausdrücke ‚rein', ‚a priori' und ‚formal' häufig in gleichem Sinne gebraucht. Noch stärker tritt in der Ethik der Charakter des Formalen als des Gesetzgebenden, d. i. Ge-

[1]) Vgl. oben § 32, 5. Näheres in meiner zu Anfang des § 39 angeführten Dissertation.

setzerzeugenden hervor, wie wir dies nunmehr an Kants Entwicklung selbst sehen wollen.

4. Die Formulierung des Sittengesetzes. Wir könnten dabei mit der *Grundlegung* von dem Begriffe eines möglichen reinen Willens ausgehen, dessen „Ideen und Prinzipien" eine „Metaphysik der Sitten" untersuchen soll, während sie die Erörterungen der empirischen Beweggründe und Bedingungen des menschlichen Wollens und Handelns der Psychologie überläßt. Wir würden dann etwa mit dem berühmten Satze zu beginnen haben, der den ersten Abschnitt jener Schrift einleitet: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außerhalb derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Da indes die *Grundlegung,* ihrem propädeutischen Zwecke gemäß, von der „gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis" ausgeht, um sich erst allmählich zur Kritik der praktischen Vernunft zu erheben, folgen wir, die wir die wichtigsten Grundbegriffe der Kantischen Ethik, wenn auch kurz, so doch in systematischem Zusammenhange zu entwickeln haben, lieber dem Gedankengange des Hauptwerkes, indem wir „von Grundsätzen aufsteigend, zu Begriffen und von diesen allererst womöglich zu den Sinnen gehen". Da der Transzendentalphilosoph auf dem schwierigen Felde der Ethik so „pünktlich", ja „peinlich" verfahren muß, als „je der Geometer (Mathematiker) in seinem Geschäfte", so ist der grundlegende erste Teil der *Kritik der praktischen Vernunft* in „Lehrsätze" mit „Folgerungen", „Aufgaben", „Erklärungen" und „Anmerkungen" geteilt. Auf das knappste Maß zusammengedrängt, läßt er sich in folgendem wiedergeben:

Die „praktischen" Grundsätze, welche Voraussetzung und Ausgangspunkt einer jeden Ethik sein müssen, können sein: 1. Maximen, d. i. subjektive Grundsätze, von dem einzelnen und für das einzelne Subjekt angenommen, ohne Allgemeingültigkeit, 2. praktische Gesetze, d. i. für den Willen jedes vernünftigen Wesens, selbst Gottes, gültige objektive Grundsätze. Nur die letzteren können selbstverständlich als Grundlage einer wissenschaftlichen Ethik in Betracht kommen (*pr. V.* § 1). Nun sind aber alle materialen praktischen Prinzipien, d. h. solche, die ein Objekt (Materie) des Begehrungsvermögens als Bestimmungsgrund des Willens voraussetzen, empirisch und von der Lust- oder Unlustempfänglichkeit des einzelnen Individuums abhängig (§ 2). Sie fallen demnach sämtlich unter

das Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit und können darum nimmermehr zu allgemeingültigen praktischen Gesetzen dienen; selbst eine allgemeine Einhelligkeit über sie wäre doch nur zufällig und besäße die Notwendigkeit nicht, die einem Gesetze zusteht (§ 3). Also bleibt für die gesuchten praktischen allgemeinen Gesetze als einziges Kriterium nur übrig: die bloße Form einer allgemeinen Gesetzgebung (§ 4). Ein Wille aber, der allein durch diese bloß gesetzgebende Form bestimmt wird, ist seinem Bestimmungsgrunde nach von dem Gesetze der Kausalität in der Natur unabhängig, d. h. frei „im strengsten, d. i. transzendentalen Verstande" (§ 5, vgl. oben 1). Und umgekehrt: Ein freier Wille kann nur jene gesetzgebende Form zum Bestimmungsgrunde seiner selbst haben (§ 6). Diese gesetzgebende Form ist das Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft oder Sittengesetz und lautet demnach: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne (§ 7). Endlich: Diese allgemeine Gesetzgebung ist des Menschen eigene Schöpfung, sie gründet sich auf die Autonomie des Willens, während alle materialen Moralprinzipien, selbst wenn man sie vom Willen Gottes ableitet, auf der Heteronomie der Willkür beruhen (§ 8). So steht

5. die formale Ethik Kants in bewußtem und schärfstem Gegensatz zu jeder Art materialer Ethik, möge dieselbe sich nun auf das physische oder moralische Gefühl, die Erziehung oder die bürgerliche Verfassung, den Willen Gottes oder auch das Prinzip der Vollkommenheit als Bestimmungsgrund der Sittlichkeit berufen. Insbesondere die eudämonistische (nach heutigem Ausdruck) und die psychologische Ethik werden damit zurückgewiesen.

Wenn die „Materie", d. h. „der Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird", zum Bestimmungsgrund des Willens gemacht wird, so kann das Verhältnis des wollenden Subjekts zu ihm nur das der Lust oder „Glückseligkeit" sein. Diese aber ist das Unbestimmteste, was es geben kann, und die Reinhaltung der Sittenlehre von der Glückseligkeitslehre daher „die erste und wichtigste Beschäftigung der reinen praktischen Vernunft". Selbst in ihren feinsten Gestalten, den geistigsten Freuden, edlen Wallungen und erhabenen Schwärmereien ist die Lust als Bestimmungsgrund abzuweisen, denn sie tut, auch in

der „mindesten Beimischung“, der Stärke und dem Vorzug des Gesetzes Abbruch, wie das „mindeste Empirische“ einer mathematischen Demonstration. Auch das moralische Gefühl soll zwar „bestmöglich kultiviert“, darf aber nie „als Grund untergelegt“ werden, sonst würde das Gesetz selbst „gleichsam wie durch eine falsche Folie herabgesetzt und verunstaltet“, die moralische Gesinnung „in ihrer Quelle verunreinigt“ werden; es darf „kein Richtmaß, sondern nur subjektive Wirkung“ sein. Denn das Sittengesetz ist ein Ideal der Vernunft, die Glückseligkeit aber ein solches der Einbildungskraft oder, wie — Schiller noch stärker sagt, der Begierde.

Die formale Ethik stellt sich weiter in den noch allgemeineren Gegensatz zu aller psychologisch begründeten, zu den „gewohnten Prinzipien psychologischer Erklärungen, die insgesamt den Mechanismus der Naturnotwendigkeit zugrunde legen“. Der als Material unentbehrlichen Anthropologie wird die Methode der Anthroponomie entgegengestellt. Es ist dies übrigens nur eine Anwendung der transzendentalen Methode auf das ethische Gebiet. Daher leitet der kritische Philosoph auch das Sittengesetz nicht aus der bei den Metaphysikern so beliebten „Natur“ oder dem „Wesen“ des Menschen ab. Und das praktische a priori hat ebensowenig wie das theoretische etwas mit der Zeit zu tun — das moralische Gesetz „erkennt keinen Zeitunterschied an“ —, sondern ebenso wie dort sind das Streng-Notwendige und Unbedingt-Allgemeine seine Kriterien und berührt auch hier die vielumstrittene Frage des Angeborenen oder Erworbenen den Transzendental-Philosophen nicht.

Endlich ist die reine Ethik streng und sorgfältig von der angewandten zu unterscheiden. Bereits in der Einleitung zur transzendentalen Logik (*Kr. d. r. V.* 79, vgl. auch 869f.) wird „die reine Moral, welche bloß die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens enthält“, der „eigentlichen Tugendlehre“ entgegengesetzt, „welche diese Gesetze unter den Hindernissen der Gefühle, Neigungen und Leidenschaften, denen die Menschen mehr oder weniger unterworfen sind, erwägt“, und welche „niemals eine wahre und demonstrierte Wissenschaft abgeben kann, weil sie ebensowohl als die angewandte Logik empirischer und psychologischer Prinzipien bedarf“. Außer der Transzendental-Philosophie selbst gibt es nur zwei „reine Vernunftwissenschaften“: reine Mathematik und reine Moral. Diese Gedanken werden, wie wir zum Teil

schon im dritten Abschnitt dieses Paragraphen gezeigt haben, in der *Grundlegung* und der *Kritik der praktischen Vernunft* fortgesetzt. „Alle Moralphilosophie beruht gänzlich auf ihrem reinen Teile"; das sittliche Gesetz in seiner Reinigkeit und Echtheit — worin seine „Stärke" besteht — „ist nirgend anders als in einer reinen Philosophie zu suchen": sonst entsteht „ein ekelhafter Mischmasch von zusammengestoppelten Beobachtungen, daran sich schale Köpfe laben". Daher die sorgfältige Verwahrung vor jeder „empirischen Beimischung", welche die formale Ethik nicht vertragen kann, ohne die „Evidenz" zu verlieren, die sie mit der reinen Mathematik teilt. „Man könnte der Sittlichkeit nicht übler raten, als wenn man sie von Beispielen entlehnen wollte." „Nachahmung findet im Sittlichen nicht statt, und Beispiele dienen nur zur Aufmunterung." Gerade, um sich nachher desto ungehemmter entfalten zu können, muß die Ethik zunächst in methodischer Reinheit begründet werden.

## § 40. Der Inhalt des Sittengesetzes. Seine Anwendung auf die psychologische Beschaffenheit des Menschen.

### I. Der Inhalt des Sittengesetzes.

In der Begründung und Formulierung des Sittengesetzes hat sich die Notwendigkeit einer formalen Ethik ergeben. Aber bleibt dieselbe nicht leer, abstrakt, inhaltlos, wie ihre Gegner von jeher behauptet haben? Demgegenüber kann aus der weiteren Entwicklung von Kants ethischer Systematik gezeigt werden, welch reichen Inhalt dieses scheinbar von aller Erfahrung losgelöste, rein formale Sittengesetz in sich birgt.

1. Die allgemeine Gesetzgebung und die Idee der Menschheit. Es enthält zunächst den Gedanken: Es gibt eine „allgemeine Gesetzgebung", der alle Einzelmaximen weichen müssen. Und sie gilt „jederzeit": von aller Ewigkeit her bis in alle Zukunft, solange vernünftige Wesen existieren[1]). Die Vorstellung der „bloßen Form" einer allgemeinen Gesetzgebung soll uns leiten; aller besondere Inhalt von Gütern, Tugenden oder Pflichten bleibt

[1]) Die häufige Unterscheidung von „Mensch" und „vernünftigem Wesen überhaupt" soll natürlich nicht die Existenz einer besonderen Engel- oder Geisterwelt begründen, sondern hat den methodischen Sinn, daß das Sittengesetz nicht auf die menschliche Natur, sondern auf die Vernunft überhaupt sich gründet.

(als material) vorläufig ausgeschlossen, oder, wie die *Kritik der Urteilskraft* später sagt, „der innere moralische Wert einer Handlung besteht allein in ihrer formalen Beschaffenheit, nämlich in ihrer Unterordnung unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit". Mit der Vorstellung einer allgemeinen Gesetzgebung aber hängt unmittelbar die Idee der Menschheit zusammen, „die der Mensch als das Urbild seiner Handlungen in seiner Seele trägt", und die auch wohl geradezu mit dem „Gesetz" identifiziert wird: sie, die uns, wie wir noch sehen werden, in jeder Person die Menschheit achten lehrt. Denn das Sittengesetz ist als allgemeines Gesetz für den Menschen als Vernunftwesen (s. vorige Anmerkung) gegeben. Und da der Mensch als vernünftiges Wesen im Zusammenhange mit anderen vernünftigen Wesen derselben Gattung lebt, so entsteht aus diesem Wechselverhältnis der Gedanke einer „systematischen Verbindung verschiedener vernünftiger Wesen durch gemeinschaftliche Gesetze", d. h. eines „Reichs der Sitten". Indem nun im formalen Sittengesetz die Vorstellung dieses „idealen" Reiches zur „Maxime" unseres Willens wird, übt sie auf unser Herz „einen so viel mächtigeren Einfluß als alle anderen Triebfedern, die man aus dem empirischen Felde aufbieten mag, daß sie im Bewußtsein ihrer Würde die letzteren verachtet und nach und nach ihrer Meister werden kann".

2. Der Autonomie-Gedanke und die Idee der Persönlichkeit. Aber der Mensch ist nicht bloß Objekt, sondern auch Subjekt, d. i. Schöpfer des Sittengesetzes „vermöge der Autonomie seines Willens". Er bringt den reinen Willen durch die Vorstellung jener bloßen Form einer allgemeinen Gesetzgebung selbst erst hervor. Aus einem bloßen Untertan ist er jetzt zum „jederzeit und allgemein" gesetzgebenden Mitglied jenes Reich's der Sitten geworden. Der Selbstzwang, den er sich auferlegt, ist ein „freier", das Gesetz findet „von selbst im Gemüte Eingang", „sein Joch ist sanft" und „seine Last leicht"; ja, das Gefühl der Freiheit in der Wahl des Endzwecks macht die Gesetzgebung sogar „liebenswürdig". Auch die Einfachheit und Selbstverständlichkeit des Sittengesetzes hängt mit dem Prinzip der Selbstgesetzgebung zusammen; was nach ihm zu tun sei, ist „für den gemeinsten Verstand ganz leicht und ohne Bedenken einzusehen", während die Heteronomie, d.h. fremde Maßstäbe, „Weltkenntnis" und „viel Klugheit" erfordern. Diese Einfachheit mag „in Vergleichung mit den großen

und mannigfaltigen Forderungen, die daraus gezogen werden können", befremden, und doch eröffnet gerade der in dem Grundsatz der Autonomie positiv gewendete Gedanke der transzendentalen Freiheit das „ganze Feld" der „praktischen Erkenntnisse", das sich im Reiche der Sitten vor uns auftut. Die Idee der Menschheit wird nun, indem sie auf die eigene Person des autonomen Gesetzgebers zurückbezogen wird, zur Idee der „Menschheit in mir", d. h. der Persönlichkeit. Das formale Sittengesetz enthüllt dem Menschen sein „eigentliches Selbst", seine „bessere Person", seine „Würde". Die moralische Persönlichkeit ist im Unterschiede von der bloß psychologischen Person „die Freiheit eines vernünftigen Wesens unter moralischen Gesetzen". Sie bildet in gewissem Sinne den Gipfelpunkt von Kants Ethik, denn sie ist die Antwort auf deren letzte Frage (*pr. V.* 105). Sie offenbart mir „ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben", eine „Bestimmung, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern ins Unendliche geht" (ebend. *Beschluß*).

Der Gedanke der allgemeinen und der „Selbst"-Gesetzgebung, die Ideen der Menschheit und der Persönlichkeit verschmelzen sich endlich noch mit dem uns bereits aus § 37 bekannten, aber nun aufs Moralische angewandten Zweckgedanken.

3. Das Reich der Zwecke und der Endzweck. „Ordnung der Zwecke" ist das eigentümliche Gebiet der Vernunft, die Ethik (im umfassendsten Sinne) „das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft". Indem wir die endlose Reihe der Bedingungen unseres Wollens, d. h. eben der Zwecke durchmustern, erhebt sich immer ein neues Wozu? Jeder Zweck erweist sich in dieser „Kausalität des Wollens (K. nach Zwecken, K. der Freiheit)" immer wieder als auf einen anderen bezüglich, sonach als Mittel. Nur vor dem formalen Sittengesetze selbst erreicht dieser „Progressus" ein Ende, denn hier hat er das Unbedingte erreicht, das nicht mehr zu erklären ist; wir begreifen nur seine Unbegreiflichkeit (Schluß der *Grundlegung*), wir stehen beim Selbst- oder Endzweck. Daß dieser Endzweck, nämlich das unbedingte praktische Gesetz, seiner absoluten Notwendigkeit nach nicht weiter begreiflich gemacht werden kann, ist ein Vorwurf, „den man der menschlichen Vernunft überhaupt machen müßte". So existiert denn „die vernünftige Natur" oder,

was dasselbe ist, der Mensch als „vernünftiges Wesen" (s. o.) als Zweck an sich selbst. „In der ganzen Schöpfung kann alles, was man will und worüber man etwas vermag, auch bloß als Mittel gebraucht werden; nur der Mensch und mit ihm jedes vernünftige Wesen ist Zweck an sich selbst." Daher muß die Menschheit in unserer Person, die sogar von der Gottheit niemals bloß als Mittel gebraucht werden kann, ohne zugleich einen Zweck darzustellen, uns „heilig" sein, und das Sittengesetz erhält nunmehr (*Grundlegung* 53f.) die weitere Formulierung: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden anderen, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst."

In den Worten „in der Person eines jeden anderen" ist bereits die Mehrheit vernünftiger Wesen (Personen) als Selbstzweck mitgedacht. Das „Reich der Sitten" kann somit genauer bestimmt werden als ein „Reich der Zwecke", weil die Gesetze desselben „die Beziehung vernünftiger Wesen aufeinander als Zwecke und Mittel zur Absicht haben". Freilich ist ein solches Reich „nur ein Ideal", aber doch eine „brauchbare und erlaubte Idee", deren Verwirklichung wir anstreben sollen. „Die Teleologie erwägt die Natur als ein Reich der Zwecke, die Moral ein mögliches Reich der Zwecke als ein Reich der Natur. Dort ist das Reich der Zwecke eine theoretische Idee zur Erklärung dessen, was da ist. Hier ist es eine praktische Idee, um das, was nicht da ist, aber durch unser Tun und Lassen wirklich werden kann, und zwar eben dieser Idee gemäß, zustande zu bringen" (*Grundlegung* 62 A.). Das Naturgesetz wird so zum „Typus" des Sitten- oder Freiheitsgesetzes, die Natur der Sinnenwelt zum Typus der intelligibelen gemacht (wie dies die *Typik der reinen praktischen Urteilskraft* näher ausführt), damit das Gesetz der Freiheit auf Handlungen als „Begebenheiten, die in der Sinnenwelt geschehen und also sofern zur Natur gehören" angewandt werden kann.

Damit kommen wir von der reinen oder formalen Ethik, welche uns nunmehr die ganze sittliche Welt in ihrer Unermeßlichkeit erschlossen hat, zu ihrer

## II. Anwendung auf den empirischen Menschen.

1. Unentbehrlichkeit einer angewandten Ethik. Ohne die Möglichkeit ihrer Anwendung hätte die reine Ethik keinen Sinn. Eine angewandte Ethik oder „mora-

lische Anthropologie", wie Kant gewöhnlich statt dessen sagt, kann „nicht entbehrt", sie darf nur nicht vor jener vorausgeschickt oder mit ihr „vermischt" werden; aber sie gehört „zur Vollständigkeit der Darstellung des Systems". Ja, die Ethik hat sogar vor der „Transzendental-Philosophie" (der theoretischen Vernunft) den Vorteil, daß sie „ihre Grundsätze insgesamt auch in concreto, zusamt den praktischen Folgen, wenigstens in möglichen Erfahrungen geben kann" (*Kr.* 453). Schon methodisch liegt in dem Begriff des Sollens die Möglichkeit des Wirkens. „Die bloße Form eines Gesetzes, welches die Materie einschränkt, muß zugleich ein Grund sein, diese Materie zum Willen hinzuzufügen." Der Mensch kann, was er soll, und wenn auch zwischen dem Naturbegriff und dem Freiheitsbegriff, der Welt des Sinnlichen und des Übersinnlichen „eine unübersehbare Kluft befestigt ist", so „soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen". Die Beziehung auf die psychologische Beschaffenheit, die psychophysische Organisation des Menschen mußte bei der Begründung der reinen Ethik abgelehnt werden, um ihr eine desto fruchtbarere Anwendung zu ermöglichen.

Allein die Tatsache, daß Kants eigene literarische Tätigkeit sich nicht auf die Begründung der reinen Ethik beschränkt, sondern sich, sogar mit Vorliebe, der angewandten Ethik zugewandt hat, sollte ihn vor dem Verdacht bewahren, als ob er die Unentbehrlichkeit der letzteren verkannt hätte. Ehe wir indessen einen Blick auf die besonderen Anwendungen, d. h. seine Tugend- und Rechtslehre, seine Pädagogik, Geschichts- und Religionsphilosophie werfen (§ 41), haben wir hier noch einige allgemeine Begriffe seiner angewandten Ethik zu kennzeichnen.

2. Der kategorische Imperativ, das Gefühl der Achtung und der Begriffe der Pflicht. a) Wir haben einen sehr bekannten Terminus der Kantischen Ethik bisher noch gar nicht erwähnt: den kategorischen Imperativ. Das Sittengesetz kleidet sich in die Befehlsform („Handle usw."), weil es sich an die psychologische Beschaffenheit des empirischen Menschen, mit allen seinen zum Teil widerstrebenden Gefühlen und Neigungen, wendet. „Imperative sind Formeln, das Verhältnis objektiver Gesetze des Wollens überhaupt zu der subjektiven Unvollkommenheit des Willens dieses oder jenes

vernünftigen Wesens, z. B. des menschlichen Willens, auszudrücken." Sie gehören daher in das Gebiet der angewandten Ethik und werden deshalb in der *Grundlegung* ausführlich, in der *Kr. d. pr. V.* nur beiläufig behandelt. Von den hypothetischen oder bedingten Imperativen die nur „Vorschriften der Klugheit (Geschicklichkeit)" zur Erreichung bestimmter Zwecke, z. B. der eigenen Glückseligkeit, sind, unterscheidet sich der kategorische dadurch, daß er unmittelbar gebietet, weil er auf den unbedingten Zweck des formalen Sittengesetzes geht.

b) Alles Wollen des Menschen ist mit einem Gefühle, sei es der Lust oder der Unlust, verbunden. Indem sich nun das Sittengesetz vermittelst des kategorischen Imperativs an den empirischen Menschen wendet, entsteht in diesem das merkwürdige, aus Lust und Unlust gemischte Doppelgefühl der Achtung. Der sinnliche Mensch in uns, das „pathologisch affizierte" Subjekt fühlt sich gedemütigt im Bewußtsein seiner Unangemessenheit zur Idee; das Gefühl seines Unterworfenseins unter die Strenge des Gesetzes führt ein Gefühl des Zwanges, mithin der Unlust mit sich. Der moralische Mensch in uns dagegen, unser „besseres Selbst" fühlt sich erhoben, ja hingerissen in dem Bewußtsein, daß er selbst der Schöpfer dieses Gesetzes ist (s. oben I, 2), daß er nur der Gesetzgebung seiner eigenen Vernunft gehorcht; die Unterwerfung wird nun eine „freie", der Zwang zum „freien Selbstzwang". Hat man bloß seinen Eigendünkel (nicht die wahre, „vernünftige Selbstliebe") abgelegt, so kann man sich an der Herrlichkeit des Sittengesetzes „nicht satt sehen", und die Seele „glaubt sich in dem Maße selbst zu erheben, als sie das heilige Gesetz über sich und ihre gebrechliche Natur erhaben sieht". Wir fühlen die Erhabenheit unserer Bestimmung in dem Gefühle jenes unerklärbaren Etwas in uns, „das sich getrauen darf, mit allen Kräften der Natur in dir und um dich in Kampf zu treten und sie, wenn sie mit deinen sittlichen Grundsätzen in Streit kommen, zu besiegen". Achtung ist, weil sie vom Sittengesetze notwendig und unmittelbar bewirkt wird, das einzige Gefühl, das wir a priori erkennen können; sie ist das wahre „moralische Gefühl". Der Umstand, daß wir keinem anderen Gesetze gehorchen als dem, das wir uns (als Vernunftwesen) selbst geben, verleiht uns einen inneren Wert, der unbedingt und über allen „Marktpreis" hoch erhaben ist, d. h. Würde.

c) Indem nun das Sittengesetz vermittelst des Gefühls der Achtung zur „Triebfeder" unserer Handlungen wird, entsteht in uns das Bewußtsein der Pflicht. Es ist methodisch bezeichnend, daß Kant, während er in der (von der populären sittlichen Weltweisheit ausgehenden) *Grundlegung* das Sittengesetz noch von der Pflicht ableitet, bereits in der zweiten Auflage der *Kritik der reinen Vernunft* (1787) den Pflichtbegriff von dem „System der reinen Sittlichkeit" ausschließt (ebd. S. 29); in der *Kritik der praktischen Vernunft* erscheint er dann ganz deutlich als Grundbegriff der angewandten Ethik. Bekannt ist die Strenge, mit welcher Kant diesen seinen Pflichtbegriff aller Neigungsmoral entgegensetzt. „Es ist sehr schön, aus Liebe zu Menschen und teilnehmendem Wohlwollen ihnen Gutes zu tun", aber das ist noch nicht „die echte moralische Maxime unseres Verhaltens . . . Pflicht und Schuldigkeit sind die Benennungen, die wir allein unserem Verhältnis zum moralischen Gesetze geben müssen". „Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuß zu schaffen; sie hat ihr eigentümliches Gesetz . . . und wenn man beide auch noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneimittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst." Solche Stellen, deren noch viele angeführt werden könnten, haben Kant vielfach den Vorwurf des „Rigorismus" zugezogen; ungerechtfertigterweise, soweit er sich auf Kants sittliche Gesamtanschauung bezieht. Methodisch aber ist der Rigorismus, d. h. die Konsequenz vollständig gerechtfertigt; denn die formale Ethik muß auch in ihrer Anwendung frei gehalten werden von allem Eudämonismus. „Um ihn ganz rein zu haben, muß der Mensch sein Verlangen nach Glückseligkeit völlig vom Pflichtbegriffe absondern." Mag er auch „vielleicht nie seine erkannte und von ihm auch verehrte Pflicht ganz uneigennützig (ohne Beimischung anderer Triebfedern) ausgeübt haben; vielleicht wird auch nie einer bei der größten Bestrebung so weit gelangen. Aber . . . zu jener Reinigkeit hinzustreben . . . das vermag er: und das ist auch für seine Pflichtbeobachtung genug". Daß dieser im Interesse der Methode notwendige „Rigorismus" oder „Formalismus" bei Kant keine „karthäuserartige Gemütsstimmung" zur Folge hatte, geht nicht bloß aus seiner ganzen sittlich-heiteren Persönlichkeit, sondern auch aus zahlreichen Stellen seiner Schriften, deren einige wir bereits oben (zu I, 2) angeführt, während wir andere

an anderem Orte gesammelt haben[1]), mit voller Klarheit hervor. So auch aus der berühmten Apostrophe an die Pflicht (*pr. V.* 105), mit deren erstem Teil wir diesen Abschnitt beschließen wollen: „Pflicht! Du erhabener, großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüte Eingang findet."

### III. Das höchste Gut und die Postulate.

1. Das höchste Gut. Man könnte im Gegenteil Kant eher einer gewissen Inkonsequenz zeihen, weil er die aus den Grundbegriffen nicht nur der reinen, sondern auch der angewandten Ethik mit bewußter Absicht entfernten Begriffe der Vollkommenheit und Glückseligkeit nachträglich, wenn auch nur im Grenzgebiete von Moral und Religion, wieder zugelassen hat: durch den Begriff des höchsten Gutes. Das höchste Gut hat, wie wir sahen, in der späteren antiken Ethik, besonders bei den Stoikern und Epikureern, eine Hauptrolle gespielt. Unter ausdrücklicher Bezugnahme auf diesen Sachverhalt hat nun Kant zwar mit aller Deutlichkeit sich dagegen gewandt, daß das höchste Gut zum Bestimmungsgrunde des (sittlichen) Willens gemacht werde; es dürfe vielmehr erst „weit hinterher", nämlich nach vollständig vollzogener Begründung der formalen Ethik, „dem nunmehr seiner Form nach a priori bestimmten Willen als Gegenstand vorgestellt werden". Konsequenterweise müßte sein höchstes Gut lediglich ein anderer, mehr psychologisch gewandter Ausdruck für den Endzweck sein und, wie er an einer Stelle auch wirklich sagt, in der „Existenz vernünftiger Wesen unter moralischen Gesetzen" bestehen. Ähnlich heißt es in der Vorrede zur *Religion innerhalb* (S. 7, Anm.): „Alle Menschen könnten hieran auch genug haben, wenn sie (wie sie sollten) sich bloß an die Vorschrift der reinen Vernunft im Gesetz hielten. Was brauchen sie den Ausgang ihres moralischen Tuns und

---

[1]) *K. Vorländer, Kant — Schiller — Goethe. Leipzig 1907.* Hier ist die ganze Frage im Zusammenhang behandelt und zugleich die wesentliche Übereinstimmung Kants mit Schiller gezeigt.

Lassens zu wissen, den der Weltlauf herbeiführen wird? Für sie ist's genug, daß sie ihre Pflicht tun; es mag nun auch mit dem irdischen Leben alles aus sein, und wohl gar selbst in diesem Glückseligkeit und Würdigkeit niemals zusammentreffen". Allein er wollte wohl den Rigorismus, dessen Anschein er sich durch die schroffe Ablehnung des Glückseligkeitsprinzips auch in den Augen vieler Wohlgesinnten gegeben hatte, in der Ausführung möglichst mildern und — vor allem — mit seinen religiösen Anschauungen in Einklang bringen. Und so läßt denn seine *Dialektik der reinen praktischen Vernunft* zu dem „ganzen und vollendeten" Gut, außer der Tugend als oberster Bedingung, doch „auch" die Glückseligkeit gehören. Freilich nur als notwendige Folge der ersteren, des „obersten" Gutes, und in Unterordnung unter das Sittengesetz. Denn dem letzteren oder der es erzeugenden praktischen Vernunft kommt „das Primat" über die spekulative zu, da „alles Interesse zuletzt praktisch ist". Dieses praktische Interesse verlangt eben auch die Glückseligkeit, wenngleich nur unter der Voraussetzung und Bedingung der Glückwürdigkeit.

2. Die Postulate. So stellt Kant drei „Postulate der reinen praktischen Vernunft" auf, d. h. Sätze, die „theoretisch nicht erweislich" sind, daher auch wohl geradezu als „Glaubenssachen" bezeichnet werden, aber doch dem praktischen Gesetze „unzertrennlich anhängen". Es sind die Dogmen der Leibniz-Wolffschen Aufklärung und zugleich der Rousseauschen Philosophie: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, mit denen sein ganzes Zeitalter geschwängert war.

a) Die Freiheit (unseres Willens) wird nur gelegentlich als Postulat bezeichnet. Und in der Tat, wie könnte sich dieser mit der Autonomie identische „Grundbegriff aller unbedingt praktischen Gesetze", von dem das selbst nicht weiter ableitbare Sittengesetz „nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweist, die dies Gesetz als für sie verbindend anerkennen" (*pr. V.* 58), mit dem Geltungswerte eines bloßen Glaubenssatzes begnügen? — Deutlicher erscheint denn auch der Zusammenhang mit dem höchsten Gute und damit ihr eigentlicher Postulatcharakter bei den beiden anderen Postulaten: der Unsterblichkeit der Seele und dem Dasein Gottes.

b) Die oberste Bedingung des in der Welt zu verwirklichenden höchsten Gutes ist völlige Übereinstimmung

unserer Gesinnung mit dem Sittengesetze. Eine solche Vollkommenheit aber oder Heiligkeit ist keinem vernünftigen Wesen hienieden möglich; sie kann also nur, wenigstens annähernd, durch einen unendlichen „Progressus" der „Heiligung" erreicht werden; dazu aber ist eine unendliche Fortdauer der Persönlichkeit, mithin Unsterblichkeit der Seele die notwendige Voraussetzung. Freilich ist die Aussicht auf ein beständiges Fortschreiten in einer seligen Zukunft auch für Kant nicht Gewißheit, sondern nur „tröstende Hoffnung".

c) Da Glückseligkeit die notwendige Folge der Sittlichkeit oder Glückwürdigkeit sein soll, es aber außer allem Vermögen des Menschen steht, dies aus eigener Kraft zu bewirken, so muß ein allmächtiges moralisches Wesen als Weltherrscher (Gott) angenommen werden, der die „genaue Übereinstimmung" der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit oder, wie es an späterer Stelle glücklicher formuliert wird, „des Reiches der Natur mit dem der Sitten" (deren beider Oberhaupt Gott ist) herzustellen imstande ist.

„Die Moral führt unausbleiblich zur Religion." Indessen will Kant, wie er in immer neuen Wendungen betont, die Selbständigkeit der Moral gegenüber der Theologie durchaus gewahrt wissen. Die moralische Frage: Was soll ich tun? hat mit der religiösen: Was darf ich hoffen? an sich nichts zu tun. Erst wenn die Moral „vollständig vorgetragen worden", kann „der Schritt zur Religion" geschehen, erst dann — wie der methodisch etwas bedenkliche Ausdruck lautet — die Sittenlehre „auch Glückseligkeitslehre genannt werden" (*pr. V.* 156).

Mit unseren letzten Betrachtungen haben wir uns bereits auf dem Grenzgebiete der Ethik und der Religionsphilosophie bewegt. Wir haben nun noch einen kurzen Blick auf die letztere sowie auf weitere spezielle Anwendungen der ethischen Grundgedanken zu werfen.

## § 41. Angewandte Ethik: Tugend- und Erziehungslehre; Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie; Religionslehre.

*Vgl. die Einführungen und Register meiner S. 177 angeführten Ausgaben der betr. Kantischen Schriften; außerdem die zweite Auflage (1910) von Cohen zu § 39 und § 72 angeführten Werke, Teil IV: Die Anwendung der ethischen Prinzipien (S. 370—557).*

*Über Kants Staats- und Geschichtsphilosophie vgl. außerdem K. Vorländer in: Kant und Marx. Tübingen 1911. Über seine Religionsphilosophie vgl. auch E. Troeltsch, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Berlin 1904.*

Die methodisch-systematischen Grundlagen der Kantischen Ethik mußten genauer auseinander gesetzt werden. Von ihren Spezialanwendungen können wir, so interessante Einzelheiten sie auch bieten, hier nur einen kurzen Überblick geben.

1. Die Tugendlehre bildet die zweite Hälfte eines der spätesten Werke Kants, seiner *Metaphysik der Sitten.* Sie enthält zwar einleitend und gelegentlich auch später wichtige methodische Winke, will aber im Grunde nur angewandte Ethik, Pflichtenlehre sein. Ihr Ziel und Gesichtspunkt ist: Eigene Vollkommenheit — fremde Glückseligkeit. Sie behandelt zunächst das moralische Gefühl, das Gewissen, die Gefühle der Achtung und der Liebe und unterscheidet sodann die Tugendpflichten als „innere" von den „äußeren" oder Rechtspflichten (s. unten Nr. 3). Die ersteren zerfallen in solche gegen die eigene Person (als animalisches wie als moralisches Wesen, vollkommene und unvollkommene) und gegen die anderen Menschen (Liebes- und Achtungspflichten, die sich verbinden in der Freundschaft). Die Lehre von den Pflichten gegen Gott (Religionslehre) fällt außerhalb der Grenzen der reinen Moralphilosophie. Den einzelnen Abschnitten sind in der Regel einige „kasuistische Fragen" angefügt, die gewisse verwickelte Fälle (sogenannte „Konflikte der Pflichten") zur Lösung aufgeben. Die auch hier den Schluß bildende „Methodenlehre" zerfällt in eine ethische „Didaktik" und „Asketik". Mit den beiden letztgenannten Abschnitten ist der Übergang zu Kants

2. Erziehungslehre gegeben, die natürlich, wie die Tugendlehre, ganz auf den sittlichen Grundanschauungen des Philosophen fußt. Schon der „ethischen Didaktik" ist als „Anmerkung" das „Bruchstück eines moralischen Katechismus", in Fragen und Antworten von Lehrer und Schüler, beigegeben, der dem Religionskatechismus „jederzeit" vorangehen müsse. Eine systematische Pädagogik auszuarbeiten haben Kant seine großen systematischen Werke auf dem Gebiete der reinen Philosophie nicht die Zeit gelassen. Doch war er von lebhaftestem Interesse für die pädagogischen Reformbestrebungen seiner Zeit (Rousseaus Emil, Basedows Philanthropin) erfüllt. Die ein Jahr vor seinem Tode von Rink herausgegebene

Schrift *Kant über Pädagogik* enthält zahlreiche, für seine Vorlesungen niedergeschriebene treffliche Einzelbemerkungen über Erziehung, welche nicht sowohl den abstrakten und „rigoristischen" Philosophen als den echten und duldsamen Menschenkenner verraten. Wohl weist er auch hier, wie in den betreffenden Partien seiner sonstigen Schriften und der *Religion innerhalb etc.*, immer wieder auf die „einfache Vorstellung der reinen Pflicht als die weitaus" mächtigste, ja „einzig dauernde" Triebfeder hin, und die „Revolution der Denkungsart" soll der „Reform der Sinnesart" vorausgehen. Aber die ethische Didaktik hat die Verschiedenheit des Alters, Standes und Geschlechtes „weislich und pünktlich" zu beachten, und um den Menschen aus der ersten „Rohigkeit" zu bringen, wird zunächst ein „gleichsam provisorisches" Verfahren gestattet, das auch die Anlockung durch den eigenen Vorteil nicht verschmäht; denn „der Mensch kann nur Mensch werden durch Erziehung". Das Ziel ist, wie bei der Ethik, die Idee nicht der gegenwärtigen, sondern der zukünftigen Menschheit; das Verfahren ist durch die Rousseauschen Grundsätze der Freiheit und Natürlichkeit bestimmt. Zwang muß sein, aber er soll zur Freiheit führen. Im allgemeinen zieht Kant zwar die öffentliche der Privaterziehung vor, aber er will sie keineswegs einseitig vom Staate und im Interesse desselben oder gar der Fürsten ausgeübt wissen. Neben dem Gehorsam dringt er vor allem auf Wahrhaftigkeit. Auch die körperliche Erziehung (sogar die Ernährung des Säuglings!) wird ziemlich ausführlich behandelt, von den einzelnen Unterrichtsfächern dagegen nur die Religion.

3. Rechts- und Staatslehre. Den anderen Teil der *Metaphysik der Sitten* (neben der Tugendlehre) bildet die „Rechtslehre" oder vielmehr deren „metaphysische Anfangsgründe", also die Rechtsphilosophie. Im Gegensatz zur Ethik behandelt sie den Inbegriff der äußeren Gesetzgebung oder „die Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des anderen nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann", und zwar: 1. das Privatrecht (Eigentums-, Sach-, persönliches, Familien-, Vertrags-, Erbrecht), 2. das öffentliche (Staats-, Völker-, Weltbürger-) Recht. Zwischen beide fällt das Strafrecht, in dem Kant an einer strengen Vergeltungstheorie festhält, daher auch energisch zugunsten der Todesstrafe eintritt. Prinzip ist überall der kategorische Imperativ: Fiat iustitia pereat mundus, d. h.: „Wenn die

Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Wert mehr, daß Menschen auf Erden leben."

In engster Verbindung mit Kants Rechtsphilosophie steht seine Staatslehre. Seine politische Auffassung ist die eines entschiedenen Liberalismus (wie er denn an seiner Begeisterung für die Prinzipien der Französischen Revolution, auch nach deren Ausschreitungen, festhielt), sein Staatsideal der vom kategorischen Imperativ geforderte Rechtsstaat: „die Vereinigung einer Menge von Menschen unter Rechtsgesetzen", und zwar unter einer Verfassung, nach der „die Freiheit eines jeden ihrer Glieder nur durch die Bedingung ihrer Zusammenstimmung mit der Freiheit aller anderen eingeschränkt ist". Die notwendigen Eigenschaften des Staatsbürgers sind gesetzliche Freiheit, rechtliche Gleichheit und bürgerliche Selbständigkeit, wobei freilich die Dienstboten, Tagelöhner und „alles Frauenzimmer" nicht als volle Bürger, sondern nur als „Staatsgenossen" anerkannt werden. Von der liberalen englisch-französischen Staatsphilosophie (Locke, Montesquieu) übernimmt er im wesentlichen die Lehre von den drei Gewalten: der gesetzgebenden, vollziehenden und rechtsprechenden, und die Forderung des Repräsentativsystems. Daß er übrigens über diese hinaus an manchen Stellen modern-soziale Anschauungen geäußert hat, habe ich an anderer Stelle näher ausgeführt. Und daß er gegen den Gedanken der historischen Entwicklung keineswegs, wie man wohl heute noch liest, blind war, zeigt schon die Existenz seiner

4. Geschichtsphilosophie, die hauptsächlich in den § 30 zu den Jahren 1784, 1786 und 1795 zitierten Abhandlungen vorliegt; dazu kommen noch: die Rezension von Herders Ideen (1785) und die Abhandlung über Theorie und Praxis (1793) in ihrem 2. und 3. Teile. Der tragende Grundgedanke ist freilich ein teleologisch-rationalistischer: der Glaube an den Fortschritt der Menschheit als Gattung. Nur von dem Gesichtspunkt des Zieles aus läßt sich nach Kant Menschengeschichte philosophisch verstehen und beurteilen. Als „mutmaßlichen" Urzustand denkt er sich, mit Rousseau und unter rationalistischer Auslegung des mosaischen Berichtes, den der rein tierischen Natur. Alle seine Fähigkeiten (Stehen, Gehen, Sprechen) mußte der Mensch sich erst selbst erwerben. Anfänglich war er bloß durch den Instinkt (zur Nahrung, zum Geschlecht usw.) geleitet. Allmählich erwacht die Vernunft und führt ihn zur freien Auswahl seiner Lebens-

weise, zur freien Zuneigung zu den Mitmenschen, zu überlegter Erwartung und Berechnung des Künftigen, bis er endlich die Natur als Mittel und Werkzeug zur Erfüllung seiner Zwecke benutzen lernt. Indem er sich frei fühlt, tritt er „aus dem Mutterschoße der Natur" in die Welt hinein; die Geschichte der Menschheit und ihrer Kultur ist die Geschichte der Freiheit. Nun beginnt ein sich immer mehr steigernder „Antagonismus" der Kräfte und Leidenschaften; jeder Fortschritt der Kultur wird mit einer Abnahme der natürlichen Glückseligkeit erkauft. Aber gerade aus diesem Antagonismus erwächst allmählich die Notwendigkeit gesetzmäßiger Ordnung in einer „bürgerlichen Gesellschaft". Die Bestimmung des Menschengeschlechts ist nicht Glückseligkeit des einzelnen, sondern Erreichung des oben dargelegten Endzwecks, wo „vollkommene Kunst wieder Natur wird". Und, da die Geschichte der Menschheit in der Entwicklung des äußeren Zusammenlebens vernünftiger Wesen besteht, so ist ihr Ziel ein politisches: die Herbeiführung einer vollkommen gerechten bürgerlichen Verfassung" (vgl. S. 243), eines Zustandes, in dem alle natürlichen Anlagen der Menschheit ihrer Bestimmung gemäß sich entwickeln können, wo man nicht mehr „Vorteile genießt, um deren willen andere desto mehr entbehren müssen". Und zwar nicht bloß für ein Volk, sondern (wenigstens ideell) für die gesamte Menschheit, die durch Ausbildung des Völker- und des noch höheren Weltbürgerrechts zu einem idealen Staatenbunde zusammenwachsen soll, vereinigt durch die Bestimmungen („Artikel") eines „ewigen Friedens".

Kant war kein utopistischer Träumer. Er weiß genau, welche ungeheuren Schwierigkeiten der Verwirklichung dieses höchsten, aber auch „schwersten Problems der Menschengattung" entgegenstehen, ja er entwickelt sie selbst, aber er stellt den ewigen Frieden nichtsdestoweniger als eine Idee hin, die, „obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung", wirklich zu machen Pflicht sei, als eine Aufgabe, deren Lösung wir anstreben sollen. Denn auch die Politik muß angewandte Ethik sein.

5. Angewandte Ethik ist schließlich auch Kants Religionslehre. Ein bestimmtes Sondergebiet des Bewußtseins, etwa wie Schleiermacher später das Gefühl, hat Kant für die Religion nicht statuiert. Sie wird zwar oft und streng von der reinen Ethik unterschieden, aber daß sie ihm im Grunde nichts anderes als angewandte

Ethik ist, bezeugt schon ihre Definition als „Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote". Ja, sie ist es in dem Grade, daß die beiden ersten Kapitel seiner Religionsschrift (über ein Drittel des Ganzen) zwei durchaus ethische Themata behandeln: das „radikale Böse in der menschlichen Natur" und den „Kampf des guten Prinzips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen". Es liegt nämlich im Menschen von Natur ein Hang zum Bösen, d. h. zur Umkehrung der Triebfedern: statt dem erkannten Sittengesetze seine sinnlichen Triebe unterzuordnen, das Umgekehrte zu tun. Um diesen Hang zu überwinden, bedarf es einer „Revolution der Denkungsart", einer „einzigen unwandelbaren Entschließung", einer völligen „Wiedergeburt" seines besseren Menschen. Nur so kann ein moralischer Charakter gegründet und eine allmähliche „Reform der Sinnesart" bewirkt werden. Die moralische Religion ist weder die der Gunstbewerbung (des bloßen Kultus) noch die einer falschen Demut und Zerknirschung, sondern die des guten Lebenswandels; hat einer nach seinen besten Kräften das Gute erstrebt, so kann er hoffen, „was nicht in seinem Vermögen ist, werde durch höhere Mitwirkung ergänzt werden".

Wie ein politisches, so ist auch ein (ideales) ethisches Gemeinwesen zu erstreben, vom religiösen Gesichtspunkt aus betrachtet „ein Volk Gottes unter Tugendgesetzen". Der Sieg des guten Prinzips über das böse führt zur „Gründung eines Reiches Gottes auf Erden", einer „unsichtbaren Kirche". Diese ist von der sichtbaren Kirche ebenso zu unterscheiden, wie der reine oder moralische, auf Vernunft gegründete Religionsglaube vom historischen oder statutarischen, auf Offenbarung sich gründenden Kirchenglauben. Zwar ist der letztere um der menschlichen Schwäche willen nicht ganz zu entbehren, aber er muß sich immer mehr vom „Afterdienst" und „Pfaffentum" zum wahren Gottesdienst im Geiste und in der Wahrheit erheben. Der Kampf zwischen beiden bildet den ganzen Inhalt der bisherigen Kirchengeschichte. „Bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes" aber ist „alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch tun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden". Der reine Religionsglaube muß stets der höchste Ausleger des historischen Glaubens bleiben; je mehr der letztere sich dem ersteren nähert, desto näher kommen wir dem „Reiche Gottes".

Nun ist zwar der historische Glaube an sich „tot", d. h. moralisch vollkommen wertlos. Aber, da Kant nun einmal die einzige von allen „öffentlichen" Religionen, die den Namen einer wahrhaft moralischen verdient, im Christentum erblickt, so ist sein Streben darauf gerichtet, die Hauptlehren desselben — nicht etwa flach-rationalistisch umzudeuten, sondern in bewußt ausgesprochener Absicht moralisch auszulegen, wie es einer „rein philosophischen" Religionslehre, einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" geziemt[1]). So heißt „an Christus glauben" nicht: den historischen Bericht über Jesu Leben als wahr annehmen, sondern: das Ideal des vollkommenen, Gott wohlgefälligen Menschen in sich aufnehmen, um es zu verwirklichen. Unser wahrer „Tröster (Paraklet)" ist das Bewußtsein einer guten und lauteren Gesinnung; Himmel und Hölle sind nur Bilder für das Sittlich-Gute und Sittlich-Böse. „Wiedergeburt" und „Rechtfertigung" sind schon oben gestreift worden. Die „stellvertretende Genugtuung" übernimmt der wiedergeborene „neue Mensch" selber, indem er die ihm durch seine sittliche Umkehr auferlegten, dem „alten Adam" in uns erwachsenden Opfer und Leiden freiwillig auf sich nimmt. Ebensowenig hat der Wunderglaube als bloßes „Nachsagen unbegreiflicher Dinge" den geringsten sittlich-religiösen Wert; im praktischen und wissenschaftlichen Leben glaubt man nicht an Wunder, und die Beschränkung auf die Vergangenheit und seltene Ausnahmen macht sie nicht glaubenswerter. Von den christlichen Mysterien läßt sich die Trinität als Glaube an einen heiligen Gesetzgeber, gütigen Regierer und gerechten Richter moralisch begreifen; ähnlich verhält es sich mit den Dogmen der Berufung und Erwählung. Von den sogenannten „Gnadenmitteln" besteht das wahre Beten in dem Geist des Gebets, d. h. der sittlichen Gesinnung, die „ohne Unterlaß" unser ganzes Handeln begleiten soll, „als ob es im Dienste Gottes geschehe"; Kirchengehen, Taufe und Abendmahl sollen nur Symbole der sittlichen Gemeinschaft sein. Kurzum: die wahre Religionsgesinnung besteht im guten Lebenswandel des „natürlichen, ehrlichen Mannes". Der rechte Weg geht nicht von der Begnadigung zur Tugend, sondern umgekehrt.

[1]) Über Kants persönliche religiöse Stellung und Entwicklung vgl. die Einleitung zu meiner Ausgabe der *Religion innerhalb usw.*, S. V—XXVII.

# Kapitel XIII.

# Die Begründung der Ästhetik.

*H. Cohen, Kants Begründung der Ästhetik, 1889. — E. Kühnemann, Kants und Schillers Begründung der Ästhetik, 1895. — O. Schlapp, Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft, 1901. (Das letztgenannte Buch bietet mehr stoffliches Interesse.)*

## § 42. Das ästhetische Problem.

Wir haben es im folgenden nicht mit den ästhetischen Anschauungen des vorkritischen Kant (§ 31, 2), sondern mit der kritischen Ästhetik und auch hier nur mit den systematischen Grundbegriffen zu tun.

1. Die neue Gesetzmäßigkeit. Älter als die Wissenschaft, ebenso alt als die Sittlichkeit ist die Kunst. So erwächst der transzendentalen Methode neben dem theoretischen und praktischen ein neues, selbständiges a priori: das ästhetische. Das ästhetische Problem ist mithin nur eine weitere, die dritte Spezialanwendung der allgemeinen Frage, die das Thema von Kants Philosophie bildet: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Das ästhetische Verhalten ist in der ihm eigentümlichen Gesetzmäßigkeit zu erfassen, die von der des Erkennens wie von der des Wollens prinzipiell geschieden ist. Der Titel, den Kant anfangs seinem dritten Hauptwerk geben wollte: Kritik des Geschmacks, würde in der Tat das spezifisch ästhetische Gebiet schärfer abgesondert haben. Er fand indessen, daß die ästhetische Zweckmäßigkeit gemeinsam mit der Natur-Teleologie unter den Begriff der „reflektierenden" Urteilskraft und der „formalen" Zweckmäßigkeit (s. § 37, 2) falle, und faßte daher beide in seiner *Kritik der Urteilskraft* zusammen. Uns, die wir an Kants Disposition nicht gebunden sind und aus guten Gründen die Natur-Teleologie schon an früherer Stelle behandelt haben, bleibt daher nur noch die ästhetische Gesetzmäßigkeit zu kennzeichnen übrig.

Die transzendentale Methode bleibt für das Gebiet des Ästhetischen die nämliche wie auf dem theoretischen und praktischen, weshalb denn das Einteilungsschema der beiden ersten Kritiken von Kant auch, soweit es angeht, auf die dritte übertragen wird. Auch das ästhetische

a priori ist nicht durch „Herumfragen oder Stimmensammeln“ ausfindig zu machen; auch hier wird die psychologische oder gar physiologische Zergliederung zwar als höchst wichtig und nützlich anerkannt, aber, soweit sie als Begründung auftreten will, von der Schwelle abgewiesen. In seiner spezifischen Eigenart und Gesetzmäßigkeit vielmehr ist es zu erfassen und zu charakterisieren.

2. Das ästhetische Prinzip ist das Gefühl. Das ästhetische oder Geschmacksurteil will weder Erkenntnisurteil noch Willensmotiv sein; es will den Gegenstand weder begrifflich festsetzen, wie das theoretische Erkennen, noch ihn hervorbringen, wie der Wille. Es ist daher „kein objektives Prinzip des Geschmacks möglich“. Derselbe beruht vielmehr lediglich auf subjektiven Gründen. Welches ist denn nun diejenige Bewußtseinsrichtung oder wie Kant entsprechend dem damaligen Sprachgebrauch sagt, das „Vermögen“, das weder Erkennen noch Wollen ist? Es ist das Gefühl (der Lust und Unlust, setzt Kant in der Regel hinzu), das in derselben Weise das Mittelglied zwischen Erkenntnis- und Begehrungsvermögen bildet, wie die Urteilskraft zwischen Verstand und Vernunft. Aber das spezifisch ästhetische Gefühl ist nicht mit dem Lust- oder Unlustgefühl schlechtweg identisch; es ist sowohl von dem Gefühl des Genusses (am Angenehmen) wie von dem moralischen Gefühl (für das Gute) grundsätzlich unterschieden. Die Ästhetik hat es nur mit der „Lust im Geschmacke“, mit einem „Wohlgefallen“ zu tun, das ohne alles Interesse und ohne Begriffe und dabei doch allgemein und unmittelbar ist. Ohne Interesse an der Existenz eines Gegenstandes und ohne verstandesmäßige, begriffliche Fixierung desselben, erwächst das ästhetische Gefühl lediglich aus dem freien Spiel der Gemütskräfte: Einbildungskraft und Verstand beim Schönen, Einbildungskraft und Vernunft beim Erhabenen. Und zwar ordnet der Geschmack als „subjektive“ Urteilskraft nicht, wie die logische Urteilskraft, einzelne Anschauungen einzelnen Begriffen unter, sondern das gesamte Vermögen der Anschauungen (die Einbildungskraft) dem gesamten Vermögen der Begriffe (dem Verstand). Während die Urteilskraft in der theoretischen wie in der praktischen Erzeugung des Gegenstandes als „bestimmend“ sich erwies, wendet sie sich im ästhetischen Gefühle auf sich selbst zurück und ist so im buchstäblichen Sinne des Wortes eine „reflektierende“. Indem die Freiheit der Einbildungskraft mit der Gesetzmäßigkeit des Verstandes in Über-

einstimmung gebracht werden soll, ergibt sich ein innerliches Verhältnis, eine „proportionierte Stimmung“ beider Gemütskräfte, die als „freies Spiel“ (nicht Arbeit oder Geschäft, dagegen wohl „Beschäftigung“) charakterisiert werden kann und die wechselseitige Belebung beider im Gefolge hat. Ja, die Lust ist schließlich gar nicht das eigentlich Bestimmende und Grundlegende des ästhetischen Gefühls. Vielmehr wird in § 9, der die Frage untersucht, ob im Geschmacksurteil das Lustgefühl der Beurteilung des Gegenstandes vorhergehe oder ihm nachfolge, nicht bloß die Antwort im letzteren Sinne entschieden, sondern auch die allgemeine Mitteilbarkeit des Gemütszustandes als das Kennzeichen der ästhetischen Urteile bezeichnet.

Denn jener das ästhetische Verhalten bezeichnende Gemütszustand, das gleichschwebende freie Spiel der Vorstellungskräfte, soll keineswegs dem Schwanken subjektiven Fühlens überlassen, sondern unter Regeln gebracht werden; sonst kann keine Ästhetik entstehen. Das Geschmacksurteil beansprucht Allgemeingültigkeit, wenn auch nur „subjektive“, es „sinnt jedermann Einstimmung an“, „mutet“ anderen dasselbe Wohlgefallen „zu“. Der ästhetische oder Reflexionsgeschmack hat nichts mit dem Sinnengeschmack gemein. Er kann vielmehr definiert werden als „das Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, welche mit gegebener Vorstellung (ohne Vermittlung eines Begriffs) verbunden sind, a priori zu beurteilen“. Es gibt einen ästhetischen „Gemeinsinn“, der besagt, daß jedermann mit unserem Urteil übereinstimmen solle (nicht werde), daher „exemplarische“ Gültigkeit besitzt: kein konstitutives Prinzip, sondern eine „idealische“ Norm von regulativem Charakter. Ehe wir diesen Ideen-Charakter des Ästhetischen weiter verfolgen, wollen wir einen anderen ästhetischen Grundbegriff einschalten.

3. Die ästhetische Zweckmäßigkeit. Das Gemeinsame, welches die beiden Seiten der Urteilskraft — die „ästhetische“ und die „teleologische“ — miteinander verbindet, ist der durch die „Reflexion“ erzeugte Gedanke der Zweckmäßigkeit. Aber während die Naturteleologie „allenfalls dem theoretischen Teile der Philosophie hätte angehängt werden können“ (Vorrede S. IX, ein Wink, dem unsere Darstellung gefolgt ist), macht die ästhetische Urteilskraft „eine besondere Abteilung“ nötig. Im Gegensatz zu jener ist sie 1. in höherem Grade „subjektiv“, denn sie entspringt lediglich dem

Verhältnis (Spiele) der Vorstellungskräfte des Subjekts, 2. in höherem Grade formal, denn es handelt sich bei ihr nicht um einen materialen Zweck irgendwelcher Art, sondern nur um das „Formale in der Vorstellung", um die „bloße Form der subjektiven Zweckmäßigkeit", d. h. um „die Zweckmäßigkeit der Vorstellungen im Gemüte des Anschauenden, ... eine gegebene Form in die Einbildungskraft aufzufassen", wie sie in dem freien Spiel der Erkenntniskräfte gegeben ist. Und so kann die ästhetische Zweckmäßigkeit allein 3. als eine „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" bezeichnet werden; denn ein bestimmter Zweck, der ihr anhinge, würde sie in das Gebiet des Nützlichen oder allenfalls des Vollkommenen führen: Begriffe, die der Naturteleologie oder — der Ethik angehören. Wie die Idealität von Raum und Zeit die Voraussetzung unserer Erkenntnis der Sinnendinge, so ist der „Idealismus der Zweckmäßigkeit" die Voraussetzung ästhetischer Urteile und der Autonomie des Geschmacks, während der „Realismus" der Zweckmäßigkeit ins Gebiet der Heteronomie, der bestimmten und bedingten Naturzwecke führt. Nicht durch objektive Begriffe und ebensowenig durch bloße Empfindungen bezieht sich das ästhetische Gefühl auf die Natur; sondern in der reinen „Beurteilung (Reflexion)", die das ästhetische Verhalten kennzeichnet, wird die Natur gleichsam umgeschaffen zu einer neuen, ästhetischen Natur, mit anderen Worten die Natur erweitert zur Kunst. die Philosophie der Kunst ist formaler Idealismus. Das führt uns zurück zur

4. Ästhetischen Idee. Schon die „unbestimmte Norm" des Gemeinsinns (S. 249) wurde als Idee bezeichnet, genauer als eine „Vernunftforderung, eine Einhelligkeit der (ästhetischen) Sinnesart hervorzubringen". Aber die ästhetische Idee ist zu unterscheiden von den Ideen der theoretischen Vernunft. Sind letztere „indemonstrabele", d. i. in keiner Anschauung darstellbare Begriffe der Vernunft, so ist erstere eine „inexponibele", d. i. auf keine Begriffe zu bringende Anschauung der Einbildungskraft, die dennoch eine „unnennbare Gedankenfülle" in sich birgt. Die ästhetische Idee ist eine Darstellung des Unendlichen, der kein Begriff adäquat ist, die daher auch von keiner Sprache erreicht und verständlich gemacht werden kann. Sie ruht auf dem Grunde des Übersinnlichen, jenes „intelligibelen Substrats", in dem alle unsere Vermögen a priori sich vereinigen, um die Vernunft „mit sich selbst einstimmig zu machen" und so den letzten

Zweck, den unsere intelligibele Natur uns aufgibt, zu erfüllen. Diese unbestimmte Idee des Übersinnlichen in uns ist der Schlüssel und das Prinzip des Geschmacks; über diesen Punkt hinaus kann das ästhetische Prinzip nicht begreiflich gemacht werden. Gleich den theoretischen und der ethischen Idee verstrickt sich auch die ästhetische in eine Antinomie; auch hier folgt die Lösung aus ihrem Charakter als Idee, das bedeutet in diesem Falle als Prinzip der subjektiven Zweckmäßigkeit. Und wer bringt diese ästhetischen Ideen hervor? Antwort:

5. Das Genie, als „das Vermögen ästhetischer Ideen“. Es ist „die angeborene Gemütsanlage, durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt“. Schöne Kunst oder Kunst des Genies ist die Kunst, „sofern sie zugleich Natur zu sein scheint“. Das Genie ist daher 1. original, eine Gabe der Natur an ihre Günstlinge; es läßt sich nicht nachahmen. Versuche dazu arten in Nachäfferei und Manieriertheit aus. Es ist 2. nicht wissenschaftlich. Es gibt weder eine Wissenschaft vom Schönen noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst. „Geniale“ Philosophen sind lächerlich, desgleichen der Gedanke einer genialen Wissenschaft; selbst das System eines Newton ist erlernbar. Das künstlerische Genie dagegen muß man von Natur besitzen; in der Wissenschaft gibt es nur „große Köpfe“ [hier geht Kant in seinem Eifer reinlicher Scheidung von Wissenschaft und Kunst wohl zu weit, es gibt auch wissenschaftliche Entdeckergenies]. 3. Die Produkte des Genies sind exemplarisch, auch wenn ihr Urheber nicht weiß, wie sich in ihm die Ideen zusammenfanden; nur von ihnen, den „Taten“ des Genies, kann die Kunst ihre Regeln abstrahieren. Übrigens kann das Genie den Geschmack als „Zuchtmeister“ nicht entbehren, der Klarheit und Ordnung in seine Gedankenfülle bringt, seine Ideen haltbar macht. Wenn das Genie das Vermögen ist, in Sprache, Malerei oder Plastik das Unnennbare auszudrücken, so ist der „Geist“, das „belebende Prinzip im Gemüte“, sein ausführendes Werkzeug und zugleich seine psychologische Vorbedingung. Freilich gibt das Genie nur die Fülle des Stoffes und den geistigen Inhalt; das Technisch-Formale erfordert „Schule“. Originalität ist nicht Regellosigkeit.

Nachdem wir so die neue, ästhetische Gesetzlichkeit in ihren wichtigsten Grundbegriffen gekennzeichnet haben, seien im folgenden ihre wichtigsten Anwendungen angedeutet.

## § 43. Angewandte Ästhetik.

Die Analytik der ästhetischen Urteilskraft zerfällt gemäß der zu Kants Zeiten herkömmlichen Einteilung des ästhetischen Stoffes, in die des Schönen und des Erhabenen. Was dem Schönen und Erhabenen gemeinsam ist, haben wir schon in der allgemeinen Charakterisierung des ästhetischen Gefühls (§ 42, 2) dargelegt. Das meiste davon bringt Kant bereits in seiner Charakteristik des Schönen, dessen Definition als desjenigen, „was in der bloßen Beurteilung, weder vermittelst der Sinnenempfindung noch durch Begriffe, mit subjektiver Notwendigkeit allgemein, unmittelbar und ohne alles Interesse gefällt", alle jene von uns erkannten Attribute des ästhetischen Gefühls überhaupt enthält. Im folgenden sollen daher nur die hervorragendsten speziellen Eigenschaften des Schönen und namentlich des Erhabenen angegeben werden.

1. Das Schöne erhält das Gemüt in ruhiger Kontemplation; wir weilen in seiner Betrachtung. Es betrifft lediglich die Form des Gegenstandes, die in seiner Begrenzung besteht. Nur reine Farben und Töne sind schön, Kant unterscheidet ferner „freie", für sich bestehende Schönheit (z. B. von Blumen, Arabesken, Musik ohne Text) und „anhängende", durch einen Begriff (z. B. des Pferdes, eines Gebäudes, des Menschen) bedingte; ferner vage und fixierte, wilde und regelmäßige, vor allem aber die Schönheit der Kunst und der Natur, wobei er der letzteren den Vorzug zuerkennt. Ein Schönheitsideal ist nur vom Menschen möglich, weil nur dieser den Endzweck seines Daseins in sich selbst trägt. Das Ideal des Schönen ist etwas anderes als seine Normalidee (z. B. die eines Europäers), die nur ein Mittleres, einen Durchschnitt der Erfahrung darstellt; es besteht in dem sichtbaren Ausdruck des Sittlichen. Das Schöne kann daher auch als „Symbol" der Sittlichkeit bezeichnet werden [womit die Ästhetik freilich zu nahe an die Ethik herangerückt wird]. Im Unterschied vom Schönen gefällt

2. Das Erhabene durch seinen Geschmack am Formlosen, Unbegrenzten, Unendlichen, durch seinen Widerstand gegen das Sinneninteresse. Nicht Verstand und Einbildungskraft, wie beim Schönen, sondern Einbildungskraft und Vernunft befinden sich jetzt im „freien

Spiele" miteinander. Das Gefühl des Erhabenen ist nicht mit einem Gefühl der Lebensförderung, sondern eher der Lebenshemmung, allerdings mit unmittelbar folgender, um so stärkerer Ergießung verbunden; es geht nicht aus der Harmonie, sondern aus dem Kontrast hervor. Es ist nicht mit Reizen vereinbar, dagegen in höherem Grad als das Schöne mit dem moralischen Gefühle verwandt. Man empfindet in seiner Nähe einen heiligen Schauer. Das Wohlgefallen daran ist mehr Achtung oder Bewunderung als Lust. Das Erhabene liegt noch weniger als das Schöne in den Gegenständen, noch mehr in unserem Gemüte, unseren Ideen. Es zerfällt, je nachdem es auf das Erkenntnis- oder auf das Begehrungsvermögen bezogen wird, in 1. das Mathematisch- und 2. das Dynamisch-Erhabene. Das Mathematisch-Erhabene wirkt durch seine schlechthinnige Größe, als das, „mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist", von den „Weltgrößen" des Teleskops bis zu dem Unendlich-Kleinen, zu dem das Mikroskop vergeblich vorzudringen versucht. Denn die ästhetische Größenschätzung ist eine andere als die mathematische; sie geht auf das Übersinnliche. Das Dynamisch-Erhabene hat es nicht mit unermeßlichen Größen und Zahlen zu tun, sondern mit der Natur als einer unwiderstehlichen Macht, die Furcht erregt, und der wir uns gleichwohl durch unsere Persönlichkeit, nämlich das Gefühl der Erhabenheit unserer eigenen Bestimmung, überlegen fühlen. Diese Erhabenheit unserer Denkungsart steigert sich einerseits zum Enthusiasmus, anderseits zu der vielleicht noch erhabeneren Affektlosigkeit. Erhaben ist der Heldenmut („selbst" im Kriege, „wenn er mit Ordnung und Heilighaltung der bürgerlichen Rechte geführt wird"), erhaben die Idee Gottes, erhaben vor allem das Sittengesetz (§ 40, II, 2, wodurch der Zusammenhang der Ästhetik mit der Ethik hergestellt wird).

Von anderen ästhetischen Begriffen erfahren nebenher eine gelegentliche Beleuchtung: das Häßliche, das Launige, das der Verwandlung einer gespannten Erwartung in ein Nichts entspringt, und besonders das Naive (die Einfalt der unverdorbenen Natur).

3. Die einzelnen Künste. Nur einen „Entwurf", nicht eine vollständige Theorie zu einer Einteilung der schönen Künste will Kant liefern. Das Einteilungsprinzip ist der Ausdruck, nach seinen drei verschiedenen Mitteln: Wort, Gebärdung und Ton für Gedanke, Anschauung und Empfindung. Danach zerfallen die schönen

Künste in die redenden (Beredsamkeit, Dichtkunst), die bildenden (Plastik, Malerei und Architektur) und die des schönen Spiels der Empfindungen (Musik und — „Farbenkunst"). Beredsamkeit und malerische Darstellung verbinden sich im Schauspiel, Poesie und Musik im Gesang und, wenn außerdem noch die malerische (theatralische) Darstellung hinzutritt, in der Oper, Musik und „Spiel der Gestalten" im Tanz, Erhabenheit (des Inhalts) und Schönheit (der Form) im Trauerspiel oder Oratorium usw. Am wenigsten hält Kant von der ihm zu rhetorisch und nicht ehrlich genug dünkenden Kunst der Beredsamkeit. Am höchsten stellt er die Dichtkunst, weil sie „fast gänzlich" dem Genie ihren Ursprung verdankt, mit dem Scheine spielt, ohne doch zu betrügen, das Gemüt durch Ideen stärkt und erweitert und mit einer Gedankenfülle nährt, die dem wissenschaftlichen Begriffe versagt ist. Was Reiz und Bewegung des Gemüts angeht, steht der Poesie die Tonkunst am nächsten. Wenn sie auch nur durch Empfindungen ohne Begriffe spricht, so ergreift sie doch das Gemüt „mannigfaltiger und inniglicher". Als „Sprache der Affekte" ist sie jedem verständlich, durch ihre Behandlung eines Themas ruft auch sie eine unnennbare Gedankenfülle in uns hervor. Reinheit kann dem Ton (wie der Farbe) nur durch ihre mathematische Form (Proportion) verliehen werden, die in der Zusammensetzung der Harmonie und Melodie zum Ausdruck kommt[1]). Was dagegen die „Kultur" des Gemüts betrifft, so stehen die bildenden Künste höher als die Musik. Sie sind von bleibendem, diese nur von vorübergehendem Eindruck; sie leiten von bestimmten Ideen zu Empfindungen, die Musik nur von Empfindungen zu unbestimmten Ideen. Der Malerei gibt Kant vor der Plastik den Vorzug, nicht bloß darum, weil sie als „Zeichnungskunst" den übrigen bildenden Künsten zugrunde liegt, sondern auch, weil sie „weit mehr in die Region der Ideen einzudringen" vermag.

4. Schluß. Wahrheit ist zwar die conditio sine qua non der schönen Kunst, aber diese nicht selber. Das Kunstwerk kann nicht wissenschaftlich gelehrt, sondern muß vom Meister „vorgemacht" werden, nach dem Ideal, das ihm vor Augen steht. Die wahre Propädeutik zur schönen Kunst besteht nicht in einzelnen Vorschriften,

---

[1]) Vgl. *Franz Marschner, Kants Bedeutung für die Musik-Ästhetik der Gegenwart, Kantstudien VI, 19—40, 206—243.*

sondern in der „Kultur der Gemütskräfte", in der Humanität, nicht bloß als „allgemeinem Teilnehmungsgefühl", sondern zugleich auch als Vermögen, „sich innigst und allgemein mitteilen zu können". Die Ästhetik vollendet erst den ganzen Menschen. Und die ewigen Muster dieser Kunst bieten die Griechen in ihrer glücklichen Vereinigung höchster Kultur mit freier, kräftiger Natur.

Erwägt man diese Gedanken Kants, erinnert man sich seiner tiefsinnigen Lehre vom Genie, so wird man nicht mit seinem Gegner Herder von seinem „tonlosen Gemüte" sprechen. Man wird im Gegenteil bewundern, daß er trotz des in seiner Naturanlage, seinem Bildungsgange und seiner ostpreußischen Abgeschlossenheit begründeten Mangels an lebendiger Kunstanschauung so tief in das Wesen aller Kunst einzudringen vermochte. Und man wird begreifen, daß gerade im Hinblick auf seine *Kritik der Urteilskraft* die beiden großen schaffenden Künstler (Schiller und Goethe) sich als die Jünger des großen philosophischen Systematikers bekannten. Denn Kants Aufgabe war jenen gegenüber die philosophisch-systematische: die Selbständigkeit und Eigenart des künstlerischen Schaffens neben dem wissenschaftlichen und sittlichen in seiner Gesetzlichkeit zu begründen und so den Ring seines Systems zu schließen, das alle drei großen Gebiete des menschlichen Bewußtseins und der menschlichen Kultur umfaßt.

---

Vierte Periode.

# Die Systeme der nachkantischen Philosophie von Fichte bis Schopenhauer.

(1. Hälfte des 19. Jahrhunderts.)

---

Kapitel XIV.

## Einleitung: Von Kant zu Fichte.

### § 44. Kantianer und Halbkantianer.

#### a) Anhänger Kants.

*Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie (Bd. XII der Kant-Ausgabe von Rosenkranz und Schubert). B. Erdmann, Kants Kritizismus in der 1. und 2. Auflage der Kr. d. r. V. 1878. Eine kurze zusammenfassende Schilderung der Wirkungen Kants bietet die Einleitung zu meiner Ausgabe der Kr. d. r. V., S. XI bis XX. — Über Schillers und Goethes Verhältnis zu Kant vgl., außer den zu § 42 zitierten Schriften von Cohen (insbes. Kap. IV) und Kühnemann, die ausführliche Darstellung von K. Vorländer, Kant — Schiller — Goethe, Leipzig 1907, wo man auch die wichtigere Spezialliteratur über dieses Thema findet.*

1. Kants Wirkung auf seine Fachgenossen. Die Kritik der reinen Vernunft hat Zeit gebraucht, bis sie ihre Wirkung voll zu entfalten vermochte. Zunächst wirkte sie nur verblüffend. Die zeitgenössischen offiziellen Vertreter der Philosophie in Deutschland, größtenteils gelehrte Eklektiker oder seichte Popularphilosophen, wußten nichts aus dem ihnen unverständlichen Werke zu machen. Erst die Prolegomena bewirkten einen Umschwung zum Besseren. Einer der ersten, freilich auch unselbständigsten Anhänger Kants war sein Kollege, der Hofprediger Johannes Schultz in Königsberg, mit seinen

*Erläuterungen über des Herrn Professor Kants Kritik der reinen Vernunft* (1784, neu herausgegeben von *Hafferberg*, Jena 1897). Wichtiger wurde die von *Schütz* 1785 begründete *Jenaische Allgemeine Literaturzeitung*, die sich immer mehr zu einem Organe der neuen Schule entwickelte, für die Ausbreitung der kritischen Lehre. Am durchschlagendsten jedoch wirkten, wenigstens auf das große Publikum, Reinholds *Briefe über die Kantische Philosophie* (s. S. 261). Nachdem dann 1788 und 1790 die beiden anderen kritischen Hauptwerke erschienen waren, erfolgte eine überaus rasche und umfassende Ausbreitung auf allen, selbst den katholischen und süddeutschen, Universitäten. An seiner Geburtsstätte wurde der Kritizismus, außer von Johannes Schultz, durch Kraus, Pörschke und einige jüngere Elemente eifrig verbreitet, in Berlin durch Erhard, Kiesewetter und Maimon (S. 261f.), in Halle durch Jakob, Hoffbauer und Tieftrunk, in Marburg durch Bering und Tennemann, in Leipzig durch Born, Krug und Heydenreich usw. Sogar in dem reaktionären Göttingen, der Stadt „der zitierenden Wiederkäuer" *(Rosenkranz)*, verfaßte Buhle eine sechsbändige Geschichte der Philosophie nach Kantischen Grundsätzen, und selbst in dem lustigen Wien hielt Ben David Vorlesungen über die Kritik der reinen Vernunft; der Lothringer Villers machte sie in Frankreich bekannt. Schon 1793 konnten *Materialien zur Geschichte (!) der kritischen Philosophie* in zwei Bänden erscheinen. Und bald beschränkte sich Kants Wirkung nicht mehr auf die Philosophie, sondern traf auch fast alle anderen Wissenschaften: Mathematik, Naturwissenschaft, Rechtslehre, Politik, Sprachwissenschaft und besonders Theologie (vgl. *H. Cohen, Von Kants Einfluß auf die deutsche Kultur* 1883). Ihr geistvollster, wenn auch selbständiger Jünger und Apostel wurde der Dichter

2. Friedrich Schiller. Von seinem Freunde Körner in Dresden und von Reinhold in Jena zuerst auf Kant hingewiesen, folgt seine Dichternatur anfangs nur widerstrebend der systematischen Strenge des kritischen Philosophen, um sich ihr von 1791 ab immer mehr hinzugeben, bis er schließlich in seinem Briefe vom 28. Oktober 1794 an den kurz zuvor zum Freunde gewonnenen Goethe zum offenen Bekenntnis seines „Kantischen Glaubens" gelangt. Und wenn er sich in seinen letzten Jahren auch wieder mehr von der Philosophie zum dichterischen Schaffen zurückwendet: an den Grund-

prinzipien der Kantischen Philosophie, die er nach Goethes Zeugnis „mit Freuden in sich aufgenommen hatte", hat er doch stets festgehalten.

In einem Briefe an Körner vom 18. Februar 1793 bezeichnet Schiller als die beiden Grundgedanken der Kantischen Philosophie 1. den theoretischen: „Die Natur steht unter dem Verstandesgesetze", 2. den praktischen: „Bestimme dich aus dir selbst!" Die Natur ist ihm das Gesetz der Notwendigkeit, die Sittlichkeit das Gesetz der Freiheit; die Schönheit, aus dem Spiele beider entspringend, stellt die Freiheit in der Erscheinung dar. Doch hat Schiller die theoretische Seite des Kritizismus nicht weiter ausgebildet. Ihm lag mehr die Ethik und vor allem die Ästhetik am Herzen. Was die erstere betrifft, so steht es keineswegs einfach so, daß der Dichter, wie es in den Geschichten der Literatur und der Philosophie noch häufig zu lesen ist, Kants „ethischen Rigorismus ästhetisch gemildert hat". Schiller hat vielmehr Kants ethische Strenge in ihrer methodischen Notwendigkeit durchaus verstanden und deshalb auch ausdrücklich anerkannt, ja gefordert. Er verlangt, wie Kant, reinliche Scheidung zwischen Ethik und Ästhetik; „das reine, strenge Streben nach dem hohen Schönen führt", wie er noch 1798 an Goethe schreibt, „den Rigorismus im Moralischen mit sich". Eine ästhetische, d. i. Gefühlsmoral, würde die Sittlichkeit „in ihren Quellen vergiften"; alle Glückseligkeitssysteme entspringen bloß „einem Ideal der Begierde", das von der „Tierheit" in uns aufgeworfen wird. Aber er hat freilich, seiner dichterischen Natur entsprechend, die ästhetische Ergänzung, die mit dem strengsten transzendentalen Standpunkt vollkommen vereinbar ist, jedoch bei Kant erst im Keime vorlag, weiter als dieser ausgeführt. Das Rein-Moralische erscheint vom ästhetischen Gesichtspunkte aus als das Sittlich-Erhabene und erweitert sich sodann zum Sittlich-Schönen. Es gibt kein moralisches, wohl aber ein ästhetisches „Übertreffen der Pflicht".

Das Hauptinteresse des Dichters galt naturgemäß der Ästhetik. Auch die Ästhetik Schillers ruht auf dem Grunde der Kantischen; sie bildet nur deren psychologische Weiterführung und Ergänzung aus der eigenen Denkweise heraus. Auch ihm bedeutet das Ästhetische eine neue Welt neben der des Erkennens und der Sittlichkeit, die aus dem freien Spiele der beiden letzteren im Gemüte entspringt. Neben den physischen Zustand des Menschen,

in dem er die Macht der Natur erleidet, und den moralischen, in dem er ihr überlegen ist, setzt Schiller den ästhetischen, in welchem er sich ihrer entledigt, indem er die beiden ersteren in ein freies Spiel zueinander versetzt. So überspannt das ästhetische Gefühl die Gegensätze: Natur—Sittlichkeit, Leiden—Tätigkeit, Zustand—Person, Welt—reiner Geist, Wechsel—Beharrlichkeit (Gesetz), Stoff—Form und bringt sie zur Harmonie. Der Stofftrieb bindet den Menschen an die Schranken des Endlichen und der Zeit; der Formtrieb erhebt ihn zum Unendlichen, Ewigen; der Spieltrieb verbindet beide und macht so erst den vollen Menschen. „Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt." Indem er den Stoff durch die Form, d. h. die Einheit unseres Wesens, vertilgt oder vielmehr gestaltet, wird aus dem Leben schlechtweg der ästhetische Schein der „lebenden Gestalt". Nicht bloß das Sittliche, auch das Schöne ist ein „Imperativ", d. h. im Menschen erst zu schaffen. Daher ist ästhetische Erziehung vonnöten. Diese ist einerseits Propädeutik zur Sittlichkeit des Individuums wie der Gesellschaft, anderseits deren Vollendung. Denn das Ideal der Menschheit vollendet sich erst in der Schönheit. Dies die wichtigsten Umrisse der Schillerschen Ästhetik. Bezüglich der einzelnen Ausführungen und Begriffe (des Schönen, Erhabenen, Naiven, Sentimentalischen usw.) müssen wir auf die ästhetischen Schriften des Dichterphilosophen selber[1]) und die oben angegebene Literatur verweisen.

3. Durch Schiller ist auch Goethe, der bis dahin namentlich aus Spinoza sowie aus Herders Ideen seine philosophische Nahrung gezogen hatte, zur kritischen Philosophie geführt worden. Seit seinem Freundschaftsbund mit Schiller (1794) befreundet er sich immer mehr mit Kants System, wenigstens der Ästhetik, zum Teil auch der Ethik. Schon 1790 hatte er sich durch die Grundgedanken der Kritik der Urteilskraft lebhaft angeregt und sie „seinem bisherigen Schaffen, Tun und Denken

[1]) Es kommen namentlich in Betracht die Abhandlungen: *Über Anmut und Würde* (1793), die Briefe *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* in ihrer früheren (1793) und späteren (1794) Gestalt, *Vom Erhabenen* (1793 und 1801), *Über die notwendigen Grenzen* usw. (1795), *Über naive und sentimentalische Dichtung* (1795/6), sowie die philosophischen Gedichte. Neue Ausgaben der philosophischen Schriften von *E. Kühnemann* in der *Philos. Bibl.* (Auswahl, 2. Aufl. 1910) und von *O. Walzel* in Bd. 11 und 12 der Säkular-Ausgabe von Schillers Werken (16 Bde., Cotta 1905).

ganz analog" gefunden. Nun wuchs er „durch das Verhältnis zu Schiller immer mehr mit ihr zusammen". Und, wenn auch seine „anschauende" Künstlernatur dem Zergliedern, Trennen und Abstrahieren, welches der Philosoph notwendig betreiben muß, sich nie in dem Maße wie diejenige Schillers zu eigen geben konnte, wenn auch nach Schillers Tod der spezielle Kantianismus bei ihm wieder zurücktritt, so hat doch die kritische Philosophie, die ihn „auf sich selbst aufmerksam machte", die „Kunst und Natur nebeneinander stellt und beiden das Recht gibt, aus großen Prinzipien zwecklos zu handeln", bis an sein Lebensende einen nachhaltigen Einfluß auf ihn geübt, wie er ihr oft mit dankbarer Verehrung bezeugt hat.

Auch Wilhelm von Humboldt, der berühmte Staatsmann und Sprachphilosoph, der Freund Schillers und Goethes, hat von seiner politischen Erstlingsschrift an, die einen konsequenten Individualismus predigt, bis zu seiner Abhandlung über Goethes Hermann und Dorothea, in seinen Briefen an Schiller wie in seinen Grundsätzen als Diplomat und Minister, unter dem stärksten Einfluß Kantischer Prinzipien gestanden, so daß man ihn ebensogut wie Schiller als Anhänger Kants betrachten kann[1]).

**b) Halbkantianer.**

Bildet Schiller auch die kritische Philosophie nach einer bestimmten Richtung hin weiter, so bleibt er doch ihrer Methode treu und kann deshalb als selbständiger „Kantianer" bezeichnet werden. Unter dem Titel „Halbkantianer" fassen wir eine Reihe unbedeutenderer Denker zusammen, die zwar auch vom Kritizismus mehr oder weniger ausgehen, dann aber nach verschiedenen Seiten hin abschwenken und eine geeignete Überleitung zur Darstellung Fichtes bilden, an den übrigens auch bei Schiller schon einzelnes erinnert. Zu ihnen gehören: Reinhold, Maimon, Beck.

---

[1]) Eine Sammlung von philosophischen Äußerungen *Goethes* gibt *M. Heynacher, Goethes Philosophie aus seinen Werken. (Phil. Bibl. 109)* 1905. — Eine knappe Auswahl philosophischer Abschnitte aus *Wilh. von Humboldts* (jetzt in der großen 12 bändigen Akademieausgabe vorliegenden) Werken mit einer guten Einleitung hat *Joh. Schubert, W. von Humboldts ausgewählte philosophische Schriften (Phil. Bibl. 123)*, 1910 herausgegeben. Vgl. auch *R. Haym, W. v. Humboldt. Lebensbild und Charakteristik* (1856) und *E. Spranger, W. v. H. und die Humanitätsidee*, Berlin 1909.

1. Karl Leonhard Reinhold (1758—1823) wurde in Österreich von Jesuiten erzogen, geriet dann in josephinische Kreise und floh nach Deutschland. In Jena Schwiegersohn Wielands geworden, veröffentlichte er in des letzteren *Teutschem Merkur* 1786/87 seine populär gehaltenen *Briefe über die Kantische Philosophie*, die den Kritizismus, freilich nur in ziemlich oberflächlicher Form, in den weitesten Kreisen verbreiteten; in gleichem Sinne wirkte Reinhold als Professor in Jena von 1787 an. Allein seiner beweglichen, wandlungsfähigen Natur genügte bald die Kantische Philosophie, an der ihn zumeist ihr sittlich-religiöser Geist angezogen hatte, nicht mehr. Er ist der erste von den zahlreichen Nachfolgern Kants, der, über die „Kritik" hinausstrebend, ein „System" verlangt. Kants Kritik bedürfe eines Unterbaus, den Reinholds *Neue Theorie des Vorstellungsvermögens* (1789) ihr geben will: in der Urtatsache des Bewußtseins. Aus dem Ursatze: „Die Vorstellung wird im Bewußtsein vom Vorgestellten und Vorstellenden unterschieden und auf beide bezogen", wird dann alles weitere abgeleitet; aus dem gegebenen Objekte nämlich die Mannigfaltigkeit des Stoffes, aus der Spontaneität des Subjekts die synthetische Einheit der Form. Dem entspricht auf dem Gebiete des Wollens der sinnliche, auf Lust ausgehende Stofftrieb und der auf die Erfüllung des Sittengesetzes gerichtete Formtrieb. Verwandtes findet sich, wie wir sahen, schon bei Schiller.

Nur wenige Kantianer, wie Erhard, fielen dieser von Kant als „hyperkritisch" bezeichneten Reinholdschen „Elementarphilosophie" zu. Da ihr Urheber selbst sich schon bald von ihr abwandte, um erst zu Fichte, später zu Bardili (s. § 52) überzugehen, verlor er bald jeden Einfluß auf die philosophische Entwicklung; er starb 1823 fast vergessen als Professor in Kiel.

2. Salomon Maimon (1754—1800), ein polnisch-litauischer Jude, der sich, von glühendem Wissensdurste getrieben, durch eiserne Willenskraft aus den drückendsten Verhältnissen zu den Höhen deutschen Denkens emporarbeitete (vgl. seine Selbstbiographie von 1792), schrieb, als er 1790 Kants Kritik kennen gelernt hatte, sofort seine Bedenken in einem *Versuch über die Transzendentalphilosophie* nieder, der Kant das Geständnis entlockte, keiner von seinen Gegnern habe ihn in der Hauptfrage so wohl verstanden. Maimon bildet in dieser und späteren Schriften (darunter namentlich *Versuch einer neuen Logik* 1794) den Kritizismus einesteils nach der

idealistischen (weshalb er auch von Fichte anerkannt wurde), anderseits nach der skeptischen Seite hin weiter. Nicht nur die Formen, sondern auch der Stoff unserer Vorstellungen stammt aus dem Bewußtsein. Ein ‚Ding an sich' ist unmöglich, so imaginär wie die $\sqrt{-a}$; es bezeichnet nur die irrationalen Grenzen unseres Erkennens. Ein sicheres Erkennen ist außerhalb der Logik und Mathematik nicht anzutreffen; selbst das Kausalitätsgesetz begründet keine unbedingte Notwendigkeit, wie er mit Hume erklärt. Auch mit dem Kantischen Moralprinzip war Maimon nicht einverstanden. Etwas näher an Kant schloß sich dessen Schüler

3. J. Sigismund Beck (1761—1842, die letzten vier Jahrzehnte seines Lebens Professor in Rostock) an, der Überarbeiter des gewöhnlich unter Kants Namen gehenden Aufsatzes *Über Philosophie überhaupt* (oben S. 175), dessen bedeutsamere Schriften sämtlich schon in die neunziger Jahre fallen. Sein Hauptwerk: *Einzig-möglicher Standpunkt, aus welchem die kritische Philosophie beurteilt werden muß* (1796) erblickt diesen „einzig-möglichen" Standpunkt, mit Reinhold und Maimon, in dem Ausgehen von der Einheit des Bewußtseins, dem „ursprünglichen Vorstellen". Erst aus ihm folgt der Gegenstand, von dem wir außerdem gar nichts wissen können. Das sei auch der wahre Standpunkt Kants, der nur aus Rücksicht auf den dogmatischen Standpunkt seiner Leser von „äußeren Gegenständen" gesprochen habe. Eine Affektion durch „Erscheinungen" dagegen will Beck, im Unterschiede von Berkeley, nicht leugnen. In der Ethik schließt er sich nahe an Kant an. Vergleiche über ihn *Dilthey* im *Archiv f. Gesch. d. Philos.* II, 592—650.

Wie Reinhold und Maimon, so wurde auch Beck bald durch das glänzendere Gestirn Fichtes verdunkelt. Sie gerieten alle drei früh in Vergessenheit.

## § 45. Gegner Kants: „Änesidemus"; die Glaubensphilosophie (Hamann, Herder, Jacobi). — Fries.

1. Gottlob Ernst Schulze (1761—1833), Professor in Helmstedt, seit 1810 in Göttingen, wo ihn Schopenhauer gehört hat, will in seinem 1792 anonym erschienenen *Änesidemus* den Humeschen Skeptizismus gegen die „Anmaßungen der Vernunftkritik" verteidigen. Der Form nach gegen Reinholds Elementarphilosophie gerichtet,

trifft die Schrift Kant mit. Es geht über die Kräfte der Erfahrung hinaus, ihre eigenen Bedingungen in gewissen „Vermögen“ oder Erkenntniskräften wie Sinnlichkeit, Verstand und Vernunft aufzusuchen. Insbesondere verstößt es gegen die doch nach Kant selbst auf die Erfahrung beschränkte Geltung des Kausalgesetzes, diese Geltung auf die Affizierung der Sinne durch sogenannte „Dinge an sich“ auszudehnen. Die logischen und mathematischen Denknotwendigkeiten stehen auch für Schulze fest; aber Erkenntniskritik und Metaphysik können nur in stetigem, nie endendem Fortschritt allmählich einer, niemals definitiven, Lösung näher geführt werden. Die Änesidemus-Schrift, die 1801 durch ein größeres Werk *Kritik der theoretischen Philosophie* ergänzt wurde, übte einen bedeutenden Einfluß auf die zeitgenössischen Denker insbesondere auf Fichte aus. Ihr Verfasser selbst neigte später mehr der Glaubensphilosophie Jacobis zu.

2. Diese Glaubensphilosophie hatte schon vor Kants kritischer Periode eingesetzt. Sie beruhte auf der Reaktion des Gefühls gegen den nüchternen Verstand. Wie in Frankreich Rousseau gegen die Enzyklopädisten, so hatte sich in Deutschland gegen die rein verstandesmäßige Aufklärung eine zunächst literarische Opposition erhoben, die in der „Sturm- und Drang“-Periode ihren Gipfel erreichte und begeistert den Kultus der Natur, des Genies, der Leidenschaften und des Herzens predigte. Wir haben nur ihren philosophischen Ausdruck zu betrachten.

Recht unabgeklärt, kaum Philosophie zu nennen, findet sich derselbe in den originellen Schriften des aus der Literaturgeschichte bekannten merkwürdigen „Magus aus Norden“, des mit Kant, namentlich aber mit Herder und Jacobi befreundeten Packhofverwalters J. G. Hamann in Königsberg (1730—1788). Schälen wir aus der oft wunderlichen und phantastischen Hülle den Kern seines Strebens heraus, so erfahren wir: Die wahre und höchste Erkenntnis liegt in dem lebendigen persönlichen Gefühl und äußert sich im Glauben, besonders dem religiösen. Hamann erklärt sich ausdrücklich als Feind jeglicher Abstraktion (auch der theologischen) und alles methodischen Philosophierens, das er als „scholastisches Geschwätz, Schulfuchserei und leeren Wortkram“ bezeichnet. Sinnlichkeit und Verstand zu trennen, wie Kant es tue, verstoße gegen die lebendige Wirklichkeit. Empfindung, Offenbarung, Tradition, Sprache: das seien die

wahren Grundelemente der Vernunft. Was man glaubt, z. B. die Unsterblichkeit, braucht nicht bewiesen zu werden, und einen Satz, der unumstößlich bewiesen worden ist, braucht man deshalb noch nicht zu glauben.

3. Weit verfeinerter und harmonischer erscheint diese Gefühlsphilosophie in J. G. Herder (1744—1803), dessen allgemeine Würdigung natürlich nicht hierher gehört. Über sein Philosophieren vgl., außer der umfassenden Herderbiographie von *R. Haym* (2 Bde., 1880 und 1885) und der kürzeren von *E. Kühnemann* (1895), des letzteren ausführliche Einleitung zu seiner Ausgabe von Herders philosophischer Hauptschrift *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784—91) in *Kürschners Deutscher National-Literatur,* die namentlich in die Psychologie des Herderschen Denkens und sein Verhältnis zu den zeitgenössischen Denkern Kant, Goethe usw. gut einführt; ferner das tüchtige neuere Werk von *G. Jacoby, Herders und Kants Ästhetik,* Leipzig 1907, sowie *Siegel, Herder als Philosoph,* Stuttgart 1907. Eine gute Auswahl des Wichtigsten aus Herders philosophischen Schriften gibt *Horst Stephan, Herders Philosophie* (*Philos. Bibl.* Bd. 112).

Herder war ein vielseitiger, jedoch der nötigen Konzentration ermangelnder Geist; in der Philosophie hat er es über fruchtbare Anregungen nicht hinausgebracht. Es fehlt ihm die methodische Strenge und Gründlichkeit; der philosophischen Begriffswissenschaft will auch er die „lebendige Wirklichkeit“ gegenüberstellen. Von dem vorkritischen Kant und Leibniz auf der einen, den Engländern, besonders Shaftesbury, auf der anderen Seite herkommend, begeisterte er sich in den 80er Jahren — gemeinschaftlich mit seinem jüngeren Freunde Goethe — für den damals (s. unten bei Jacobi) wieder bekannt werdenden Spinoza, wozu dann später noch die Philosophie Jacobis trat. Der Kritizismus dagegen mußte ihn seiner ganzen Natur nach abstoßen.

Im Gegensatz zu der unhistorischen Auffassung der vulgären Aufklärungsphilosophie vertritt Herders Hauptwerk, die (übrigens nicht vollendeten) *Ideen,* den fruchtbaren Gedanken der historischen Entwicklung. Die Geschichte der Menschheit besteht in ihrer Entwicklung von den niedersten Anfängen zum Ideal der Humanität, d. i. der harmonischen Entfaltung und Betätigung aller menschlichen Anlagen. Zu diesem Zwecke ist nicht nur des Menschen eigene, physiologische wie geistige, Natur organisiert, sondern ist ihm auch die gesamte äußere

Natur gegeben, deren Entwicklung demgemäß von ihren ersten Anfängen an durchmustert wird. Die Menschengeschichte ist nur die Fortsetzung der Entwicklung der Natur. Die historische Darstellung dieses Entwicklungsganges wird jedoch fortwährend von teleologischen Betrachtungen unterbrochen; beide, Natur- und Menschengeschichte, sind Offenbarungen des allweisen und allgütigen Gottes. Was Kant im Interesse methodischen Denkens streng auseinandergehalten hatte: Naturwissenschaft und Religion, Naturnotwendigkeit und Freiheit, Empfindung und Denken, sah er hier im Interesse der „lebendigen Wirklichkeit" unmethodisch vermischt. Kein Wunder, daß er diesem Beginnen in zwei Rezensionen in der *Jenaer Literaturzeitung* entgegentrat, welche zwar Herders Verdienste anerkannten, aber auch seine Schwächen aufs schärfste charakterisierten.

Die übrigen philosophischen Schriften Herders sind fast sämtlich nur Ausführungen dieser seiner Grundgedanken, so die *Briefe zur Beförderung der Humanität* (1793ff.) und *Gott, Gespräche über Spinozas System* (1787). „Gott" ist die allweise, allmächtige und allgütige Urkraft, die nicht außerhalb, sondern in der Welt existiert, in ihr durch unzählige und unendliche Kräfte sich offenbart. Herders letzte Schriften *Metakritik* (1799, gegen Kants *Kritik der reinen Vernunft*) und *Kalligone* (1800, gegen die *Kritik der Urteilskraft*) sind Erzeugnisse eines verbitterten und gereizten Gemüts, die Kants Sätze, oft in der hämischsten Weise, verdrehen, um dann auf den selbstverfertigten Popanz loszuschlagen. Goethe und Schiller stellten sich in diesem Streite durchaus auf die Seite Kants; die neue Zeit ging über den alten Herder hinweg. Auch die Philosophie hat in ihrer Weiterentwicklung an Herder nicht mehr angeknüpft.

Philosophisch sorgfältiger zeigte sich eine ihm verwandte, obwohl ungleich weniger reiche Denkernatur:

4. Friedrich Heinrich Jacobi (1743—1819). Zwar ist auch er kein Schulphilosoph und wollte keiner sein. Sohn eines Düsseldorfer Kaufmanns, anfangs selbst Geschäftsmann, dann in Pempelfort bei Düsseldorf, später in Holstein frei seinen philosophischen Neigungen lebend, erhielt er erst 1804 eine offizielle Gelehrtenstellung als Präsident der neugegründeten Akademie der Wissenschaften zu München, wo er 1819 starb. Er hat selbst seine Philosophie für das Ergebnis und den Ausdruck seines persönlichen Lebens erklärt. Die Stärke seiner

weichen und empfindsamen, fast weiblichen Natur bestand mehr in der Auffassung anderer als in eigenem Schaffen; seine Schreibweise ist zwar geistreich, aber unmethodisch, sprunghaft, oft überschwenglich.

In die philosophische Bewegung trat Jacobi, der sich vorher schon durch zwei lehrhafte Romane *Woldemar* und *Allwill* literarisch bekannt gemacht hatte, durch seine Schrift *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Moses Mendelssohn* (1785) ein, in der er behauptete, Lessing (vgl. S. 170) habe sich gegen Ende seines Lebens in einem vertraulichen Gespräche als Anhänger des spinozistischen ἓν καὶ πᾶν bekannt. Daraus entspann sich ein lebhafter Streit zwischen ihm und Mendelssohn, in den sich auch Herder einmischte. Aus dem Kampfe um Lessing ward ein Kampf um Spinoza selbst. Jacobi verfocht den Satz, daß alle Begriffsphilosophie notwendig zum Spinozismus, als ihrem folgerichtigsten Systeme, führen müsse. Der Verstand allein gelange niemals zum Unbedingten, das begriffliche Wissen münde in ein System des blinden Naturmechanismus, Materialismus und Atheismus aus. Aus dieser Gefahr könne uns nur der salto mortale in den Glauben retten, d. h. in das unmittelbare Gefühl der Gewißheit, das keiner Beweisgründe bedarf; er nennt es auch: Sinn, Anschauung, Ahnung, Empfindung, Eingebung. Auf eine gereizte Erwiderung Mendelssohns erfolgte 1786 eine ebenso heftige Replik Jacobis. Nach Mendelssohns Tode führte Jacobi seine Lehre genauer aus in *David Hume über den Glauben* oder *Idealismus und Realismus* (1787). Er benutzte jetzt zur Verteidigung seines Standpunktes — Kants Kritik der reinen Vernunft. Als des letzteren unsterbliche Tat bezeichnete er die siegreiche Widerlegung aller dogmatischen Metaphysik; durch die Aufhebung des Wissens habe er dem Glauben Platz gemacht. Dieser „Glaube“ bedeutet aber auf theoretischem Gebiete für unseren Gefühlsphilosophen nichts anderes als den naiven Realismus. Die Wirklichkeit unseres Körpers, der äußeren Gegenstände, des Raumes und der Zeit usw. ist uns „unmittelbar“ gewiß; für ihre naturwissenschaftliche Erforschung interessiert sich Jacobi nicht. Erst recht heimisch sind natürlich Glaube und Gefühl (später von Jacobi wohl auch „Vernunft“, im Gegensatz zum Verstande, genannt) auf dem Gebiete von Kants praktischen Ideen: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Ein Gott, der gewußt werden könnte, wäre kein Gott. Die Gottheit wird ausdrücklich als übernatürliches und

außerweltliches Wesen bezeichnet, das sich uns jedoch in unserem Inneren offenbart. Die Sittlichkeit wird ebenfalls gefühlsmäßig auf einen natürlichen Grundtrieb begründet, Jacobi huldigt dem Kultus der „schönen Seele“.

In der zweiten Schrift wird neben dem Materialismus auch der absolute Idealismus, der in der ersten Auflage von Kants Kritik vorgebildet und von Fichte vollzogen worden sei, als konsequentes System anerkannt. In einer späteren Schrift *Von den göttlichen Dingen* (1811) griff Jacobi den Pantheismus Schellings an und rief dadurch eine scharfe Gegenschrift des letzteren (§ 50) hervor. Aus einem gewissen Dualismus — er nennt sich selbst einmal „einen Heiden mit dem Verstand, einen Christen mit dem Gemüt“ — ist er sein Leben lang nicht herausgekommen.

Jacobis Gefühlsphilosophie fand manche Anhänger, namentlich solche, denen Kant zu streng und kalt erschien. Von ihnen steht Fr. Köppen (1775—1858) ihm am nächsten; Salat und v. Weiller benutzten sie zu Aufklärungsbestrebungen innerhalb des süddeutschen Katholizismus, während der preußische Minister Ancillon († 1837) mit ihr in das reaktionäre Fahrwasser geriet. Auch der von Kant ausgegangene Göttinger Ästhetiker Bouterwek (1766 bis 1828) schlug sich in späterer Zeit auf Jacobis Seite.

5. Bedeutender als sie alle ist J. Fr. Fries (1773 bis 1843, unter den Herrnhutern erzogen, Professor in Heidelberg und Jena, hier wegen seiner Beteiligung am Wartburgfest von 1817 längere Zeit suspendiert) mit seinem Versuch einer Vermittlung zwischen Jacobi und Kant in seiner *Neuen Kritik der reinen Vernunft* (1807), der 14 Jahre später seine *Psychische Anthropologie* folgte. Er steht indes der kritischen Philosophie ungleich näher als den Glaubensphilosophen und kann daher mit Recht als Halbkantianer bezeichnet werden. Wie Kant, erstrebt auch er Philosophie als „feststehende Wissenschaft“, gleich der Mathematik; wie Kant, respektiert er den Realismus der Wissenschaft gegenüber dem Rausche der Spekulation, ja er geht über ihn hinaus, indem er nicht nur Physik, Chemie und Astronomie, sondern auch die organische Welt allein dem Gesetze der mathematisch-mechanischen Erklärung unterwerfen will; wie Kant, hat auch er Ehrfurcht vor der Strenge des Sittengesetzes. Aber Kant habe das „transzendentale Vorurteil“ besessen: „was die

reine Vernunft behaupte, das müsse sie erst einem Beweise unterworfen haben". Nicht der Beweis aber ist für Fries der letzte Begründer der Wahrheit, sondern — und das nähert ihn Jacobi — das unmittelbare Gefühl. Freilich das dunkle Gefühl soll, (damit steht er wieder im Gegensatz zu ihm), durch die Reflexion zum klaren Bewußtsein erhoben werden. Aber die „empirisch-psychologische" Natur der transzendentalen Erkenntnis habe der kritische Philosoph verkannt. Fries hält es demnach für seine Aufgabe, dem Kantischen Apriorismus einen soliden psychologischen Unterbau zu geben. Das a priori ist eine Tatsache, die durch psychologische Analyse, innere Beobachtung, eine Art „Experimentalphysik des Inneren" gefunden werden muß. Das Fundament muß in einer philosophischen oder psychischen Anthropologie bestehen, die Fries namentlich in seinem zweiten Hauptwerke näher ausgeführt hat. Das Grundprinzip seiner Ethik (der „handelnden Vernunft") ist der unserem Herzen entstammende Glaube an die Realität des Guten als eines ewig Wertvollen, mithin das Vermögen, die Werte der Dinge zu bestimmen, ihre höchste Aufgabe die Veredlung der Menschheit. Die Summe seiner Anschauung faßt unser Philosoph einmal in die Worte zusammen: „Wir wissen von den Erscheinungen (nämlich in der theoretischen Vernunft), wir glauben an das wahre Wesen der Dinge (in der „handelnden" Vernunft), wir ahnden dieses in jenen (im religiösen und im ästhetischen Gefühl)." Vgl. die kleine Schrift *Wissen, Glauben und Ahndung,* Jena 1805, neu herausgegeben von *L. Nelson,* Göttingen 1905; über Fries überhaupt das Buch von *Elsenhans, Fries und Kant,* 2 Bde., 1906.

Fries' besonnene und gediegene Denkart hat ihm unter den Gegnern metaphysischer Spekulation eine ganze Reihe tüchtiger Anhänger erworben: so die freisinnigen Theologen de Wette, Henke und Karl Hase, ferner den berühmten Begründer der Pflanzenzellentheorie, Matthias Schleiden, und vor allem den früh verstorbenen Ernst Friedrich Apelt (1812—59), dessen *Theorie der Induktion* (1854), *Epochen der Geschichte der Menschheit* (1845—46) und *Reformation der Sternkunde* (1857) noch heute wissenschaftlichen Wert besitzen, namentlich für die methodische Grundlegung der mathematischen Naturwissenschaft. Ja, in neuester Zeit hat sich sogar eine neue „Friessche Schule" (L. Nelson u. a. in Göttingen) gebildet, die seit 1904 eigene *Abhandlungen der Friesschen Schule* in *„Neuer*

*Folge*" herausgibt. Der Gegenstand der transzendentalen Kritik ist diesen Friesianern Erkenntnis a priori, der Inhalt empirische Psychologie. Vgl. besonders *L. Nelson, Über das sogenannte Erkenntnisproblem,* Göttingen 1908.

---

## Kapitel XV.

# Fichte.

### § 46. Leben, Schriften, Charakter.

*Eine größere deutsche Gesamtdarstellung von Fichtes Leben und Lehre existiert außer derjenigen in Kuno Fischers Gesch. d. n. Philos. (Bd. IV) noch nicht. Eine Beschreibung seines Lebens nebst Veröffentlichung des literarischen Briefwechsels gab sein Sohn I. H. Fichte, 2. Aufl. 1862. Die große Anzahl von Schriften, welche die 100jährige Geburtsfeier (1862) hervorbrachte, s. bei Ueberweg IV, § 3; davon die bedeutendste J. H. Löwe, Die Philosophie Fichtes, Stuttgart 1862. Neuerdings mehrt sich die Literatur über Fichte. Wir heben hervor: X. Léon, La philosophie de Fichte. 1902. Medicus, J. G. Fichte, 13 Vorlesungen, Berlin 1905. Über seine philosophische Entwicklung vgl. W. Kabitz, Studien z. Entwicklungsgeschichte der Fichteschen Wissenschaftslehre, Berlin 1902, auch Emil Fuchs, Vom Werden dreier Denker (Fichte, Schelling, Schleiermacher) Tüb. 1904. — Ausgabe der Sämtlichen Werke durch I. H. Fichte, 8 Bände, Berlin 1845 f.; dazu die schon vorher von demselben herausgegebenen Nachgelassenen Werke (3 Bde.), Bonn 1834. Eine Ausgabe alles Wichtigen bietet F. Medicus unter dem Titel: J. G. Fichte, Werke. Auswahl in sechs Bänden. Leipzig 1908 ff. bis jetzt 2 Bände erschienen).*

Johann Gottlieb Fichte ward als Sohn eines Bandwirkers am 19. Mai 1762 zu Rammenau in der sächsischen Oberlausitz geboren. Er half seinem Vater am Webstuhl und hütete die Gänse. Ein Edelmann der Umgegend, der durch Zufall auf die Begabung, namentlich das Predigertalent des Knaben aufmerksam geworden war, ermöglichte ihm den Besuch der Klosterschule Pforta (1774—1780). In Jena und Leipzig, wo der junge Fichte anfangs Theologie studierte, fühlte er den Beruf eines Verkünders der freien Wissenschaft immer stärker in sich erwachen. Aus peinlicher äußerer Lage durch eine Hauslehrerstelle in Zürich gerettet, lernte er hier Lavater, Pestalozzi und seine spätere, ihn ganz verstehende Frau, eine Nichte Klopstocks, kennen. In Leipzig (1790) erfährt sein

Denken eine gänzliche Revolution durch die „ebenso herzerhebende wie kopfzerbrechende“ Philosophie Kants, den er im folgenden Jahre in Königsberg aufsuchte. Er legte ihm das Manuskript seiner in fünf Wochen niedergeschriebenen philosophischen Erstlingsschrift *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*[1]) vor und gewann dadurch seine Zuneigung. Durch sie wurde er mit einem Schlage berühmt, da man die durch ein Versehen [oder eine Spekulation?] des Verlegers anonym erschienene Schrift allgemein für ein Werk Kants selbst hielt, dessen Religionsphilosophie man damals (1792) gerade mit Spannung erwartete. Von Zürich aus, wo er nun seinen häuslichen Herd gründete, schrieb er im folgenden Jahre, lebhaft angeregt durch die Ideen der Französischen Revolution, seine in „Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsternis (1793)“ anonym erschienene Rede: *Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas* und: *Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die Französische Revolution* (ebenfalls anonym). 1794 als Nachfolger Reinholds nach Jena berufen, entfaltete er dort eine glänzende Lehr- und schriftstellerische Tätigkeit, geriet jedoch bald durch seinen energischen, aber heftigen Charakter mit seinen Kollegen, namentlich den theologischen (wegen populärer Vorlesungen am Sonntag), wie auch mit einem Teile der Studenten, deren rohe Burschensitten er zu reformieren suchte, in Zwist. Seine Entlassung von der Universität führte der „Atheismusstreit“ herbei. Wegen einer 1798 in seiner Zeitschrift, dem gemeinschaftlich mit Niethammer herausgegebenen *Philosophischen Journal*, veröffentlichten Aufsatzes von Forberg: *Entwicklung des Begriffs der Religion*, dem er selbst eine Abhandlung *Über den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* vorausgeschickt hatte, in der er Gott mit der sittlichen Weltordnung gleichsetzte, wurde er von der kursächsischen Regierung des Atheismus angeklagt. Er verteidigte seinen Standpunkt mit gewohntem Feuer in zwei Schriften, der *Appellation an das Publikum* und dem *Gerichtlichen Verantwortungsschreiben* (1799), und drohte im Falle eines Verweises mit seinem Fortgang von Jena. Dadurch führte er seine Entlassung aus dem Lehramte herbei, zu der auch Goethe seine Zustimmung gab. Er ging nun nach Berlin, wo er nicht bloß Duldung, sondern gute Aufnahme, zahlreiche Zuhörer und in den Romantikern (Schleiermacher,

[1]) In der *Philosophischen Bibliothek* (Band 30) erschienen.

Tieck, den beiden Schlegel) einen Kreis anregender und geistvoller Freunde gewann. Im Sommer 1805 bekleidete er vorübergehend eine Professur in dem damals preußischen Erlangen, 1806—07 kurze Zeit in Königsberg, wo er Pestalozzi studierte. Im Winter 1807—08 hielt er, unter dem Trommelwirbel der französischen Garnison, in der Berliner Akademie seine berühmten *Reden an die deutsche Nation,* in denen er mit flammender Begeisterung die Wiedererneuerung der Nation durch eine von Grund aus veränderte Erziehung forderte. 1810 wurde er Professor, 1811 der erste gewählte Rektor an der neugegründeten Berliner Universität. 1813 wollte er als religiöser Redner mit ins Feld ziehen, aber es kam nicht dazu. Ein Opfer des Krieges wurde er gleichwohl, indem er am 27. Januar 1814 an einem ansteckenden Fieber starb, das seine Frau sich bei der Pflege Verwundeter in den Lazaretten zugezogen hatte und auf ihn übertrug. Zehn Jahre nach seinem Tode wurde der Wiederabdruck der *Reden an die deutsche Nation* verboten!

Die für Fichtes Philosophie grundlegenden Schriften sind die in der Jenenser Periode (1794—1799) verfaßten: 1. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* 1794 (nebst zwei 1797 verfaßten neuen *Einleitungen* dazu). Eine neue Darstellung erschien im Jahre 1801. 2. *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der W.-L.* 1796. 3. *Das System der Sittenlehre nach Prinzipien der W.-L.* 1798. Im Jahre 1800 folgen dann die populäre Darstellung seines Systems in *Die Bestimmung des Menschen* und die politische Schrift: *Der geschlossene Handelsstaat.* Eine gewisse Umformung seiner ursprünglichen Lehre enthalten die späteren Schriften: *Über das Wesen des Gelehrten* 1805, *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* 1806, *Anweisung zum seligen Leben* 1806, *Die Tatsachen des Bewußtseins* 1810; noch mehr die nachgelassenen Werke, die er selbst nicht mehr hat drucken lassen. Wir haben uns in erster Linie an die erste Gestalt von Fichtes System, in der es auf die Zeitgenossen gewirkt hat, zu halten.

Fichte erscheint als Mensch größer denn als Philosoph. Seine Grundeigenschaft ist die unbeugsame, zuweilen in Starrheit und Eigensinn ausartende Willensenergie. Sie offenbart sich auch in seiner Lehre, entsprechend seinem Worte: Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was für ein Mensch man ist. Sein philosophisches System entspringt aus dem innersten Kerne seines Wesens. „Zur Philosophie gehört Selb-

ständigkeit, und diese kann man nur sich selbst geben.“ Die „Wissenschaftslehre“ soll „den ganzen Menschen erschöpfen“, sie läßt sich daher auch nur mit der „Totalität seines ganzen Vermögens“ erfassen, und nur durch den „Geist“, nicht nach dem „Buchstab“ verstehen, wie er mit verächtlichem Hinblick auf die „buchstabengläubigen“ Kantianer sagt. Fichte ist kein Mann des beschaulichen Denkens. „Zu einem Gelehrten von Metier habe ich gar kein Geschick; ich mag nicht bloß denken, ich will handeln.“ Er predigt seine Philosophie, er dringt auf Überzeugung, oft herrisch und gewaltsam. Eine seiner Schriften, den *Sonnenklaren (!) Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie* (1801), bezeichnet er schon auf dem Titelblatte als einen „Versuch, den Leser zum Verstehen zu zwingen“. Das Wesen, das in seinem trotzigen Gang, seinem strafenden Auge lag, prägt sich auch in seinen Schriften aus. Wenn man von der Lektüre Kants kommt, muß man sich erst an die ganz andere Art Fichtes gewöhnen, dessen systematische Schriften an die Scholastik oder an Spinoza erinnern mit ihrer rein deduktiven Methode, die aus einem „Grundsatze“ in einer oft ermüdenden Kette von Folgerungen, neuen Lehrsätzen, verdeutlichenden Wiederholungen und Zusammenfassungen ein ganzes System herausspinnt. Hinreißende Begeisterung dagegen, verbunden mit schwungvoller, aber verständlicher Sprache, kommt in seinen populären Schriften, wie den *Reden* oder der *Bestimmung des Menschen*, zum Ausdruck. Die Hoheit, Reinheit und wuchtige Kraft seiner Persönlichkeit wird auch auf denjenigen, der Fichtes philosophisches System als unhaltbar erkennt, ihren Eindruck heute ebensowenig wie zu den Zeiten seines Urhebers verfehlen.

Zur ersten Einführung in Fichtes Gedankenwelt eignet sich am besten *Die Bestimmung des Menschen* (wie seine meisten populären Schriften auch bei *Reclam* erschienen), zur Einführung in sein System das *System der Sittenlehre*. Wir wählen im folgenden den systematischen Gang.

### § 47. Grundlagen. Theoretische Wissenschaftslehre.

1. *Stellung zu Kant.* Fichte schloß sich zunächst eng an Kant an, den er auch später — abgesehen von vorübergehenden Momenten des Unmuts — über alle anderen Philosophen stellte. Auch seine Lehre will Kritizismus sein, aber „echter, durchgeführter“ Kritizismus.

Kant sei bei der Tatsache des Bewußtseins stehen geblieben, ohne bis zu dessen letztem Grunde, dem reinen Ich, vorzudringen. Fichte will deshalb die Prinzipien aufsuchen, die „Kants Lehre offenbar zugrunde liegen", aber bei ihm nur angedeutet sind, und so die Wissenschaft zur Wissenschaft von der Wissenschaft (Wissenschaftslehre) erheben. Er will das System der Metaphysik ausführen, zu dem jener nach seinen eigenen Worten nur die Propädeutik habe liefern wollen. Statt der bescheideneren Bezeichnung „Kritik" erscheint von Fichte an das anmaßlichere Wort „System" auf den Titelblättern der philosophischen Lehrbücher. Das System aber besteht für ihn in der Ableitung alles Vorhandenen aus einem einzigen, schlechthin unbedingten (absoluten) Prinzip: dem Selbstbewußtsein. Kant hat sein eigenes idealistisches Prinzip, daß die Gegenstände sich nach unseren Vorstellungen richten müssen, nach Fichtes Meinung nicht folgerichtig durchgeführt; noch weniger taten dies seine unselbständigen Anhänger. Fichte will den Idealismus vollenden. Kant hat seine Anschauungsformen und Begriffe im Hinblick auf die „Erfahrung" gewonnen; Fichte will sie aus dem Wesen der Intelligenz ableiten, und zwar so vollständig, daß kein Faktor zurückbleiben soll, der nicht als im Selbstbewußtsein wurzelnd nachgewiesen wäre. Kant geht, so präzisiert der Schluß der Abhandlung *Grundriß des Eigentümlichen der W.-L.* (1795, 2. Aufl. 1802) den Unterschied, von dem „Gegebensein" des Mannigfaltigen der Anschauung in Raum und Zeit, von ihrem „Vorhandensein" im Ich und für das Ich aus; Fichte „deduziert" sie „a priori", und „nun sind sie im Ich vorhanden".

Damit vollzieht sich die Wendung vom kritischen zum absoluten Idealismus, von der wissenschaftlichen, kritischen Philosophie, die sich an den tatsächlichen Bestand der Wissenschaften hält und lediglich deren Voraussetzungen und Bedingungen zu entdecken, zu ordnen und nachzuprüfen unternimmt, zu einer Philosophie, die, trotz ihres Titels *Wissenschaftslehre* ohne näheren Zusammenhang mit den positiven Wissenschaften, aus dem bloßen Selbstbewußtsein die gesamte Erfahrung erzeugen will. Wohl weiß auch Fichte, daß „nichts im Gemüte vor der Erfahrung da ist", aber „die Wissenschaftslehre als Wissenschaft fragt schlechterdings nicht nach der Erfahrung und nimmt auf sie schlechthin keine Rücksicht", sondern schafft alles aus dem eigenen Ich heraus. Es konnte

nicht ausbleiben, daß der innere Widerspruch beider Standpunkte mit der Zeit auch äußerlich zum Ausdruck kam. Kant bezeichnete in einer öffentlichen Erklärung (7. August 1799) Fichtes Wissenschaftslehre als ein gänzlich verfehltes System, das kein Recht habe, sich auf ihn zu berufen, und Fichte nannte ihn daraufhin einen „Dreiviertelskopf".

2. *Grundlage der Fichteschen „Wissenschaftslehre"*. Die Welt soll als ein System der Vernunft begriffen, d. h. die gesamte Erfahrung aus einem einzigen, absolut ersten, schlechthin unbedingten Grundsatze abgeleitet werden. Dieser Grundsatz ist ein Setzen im eigentlichen Sinne, keine Behauptung, sondern eine Forderung, keine Tatsache, sondern eine Tathandlung, und diese Tathandlung heißt: Setze (denke) dein Ich! Der notwendige Gedankenzusammenhang, der in dem Satze A = A zwischen dem „Wenn A ist" und dem „so ist A" besteht, liegt im Ich. A ist, insofern es im Ich gesetzt wird; mit anderen Worten: Jeder Gegenstand ist nur dadurch, daß er im Bewußtsein erzeugt wird. [Damit ist richtig der Grundkern alles Idealismus bezeichnet.] Der erste „Grundsatz" der Wissenschaftslehre lautet daher: „Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein." — Dies ursprünglich und schlechthin gesetzte Ich kann aber nur „gesetzt" werden, indem es von einem Nicht-Ich unterschieden wird. So gewiß —A nicht = A ist, so gewiß dünkt Fichte sein zweiter Grundsatz: Dem Ich wird schlechthin ein Nicht-Ich entgegengesetzt. — Aus beiden Grundsätzen, dem Satze (Thesis) und seinem Gegensatze (Antithesis), folgt durch Verbindung beider notwendig der dritte (ihre Synthesis): „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen." In dieser ersten oder Grundsynthesis sind alle weiteren denkbaren Synthesen enthalten. „Über diese Erkenntnis hinaus geht keine Philosophie; aber bis zu ihr zurückgehen soll jede gründliche Philosophie; und soweit sie es tut, wird sie Wissenschaftslehre. Alles, was von nun an im Systeme des menschlichen Geistes vorkommen soll, muß sich aus dem Aufgestellten ableiten lassen."

Selbstverständlich versteht Fichte unter seinem Ich nicht das persönliche Ich dieses oder jenes Individuums, sondern das reine oder absolute Ich, die „Ichheit", die allgemeine Vernunft, welche gefunden wird durch die intellektuelle Anschauung, die sich selbst zusieht. So werden denn die drei Grundsätze alsbald auch mit

logischen Gesetzen und Begriffen in Zusammenhang gebracht. Aus dem ersten folgt der Satz der Identität, die Kategorie der Realität; aus dem zweiten der Satz des Widerspruchs, die Kategorie der Negation; aus dem dritten der Satz des (zureichenden) Grundes, die Kategorie der Limitation (Bestimmung).

Aus dem dritten Grundsatz folgt nämlich, daß Ich und Nicht-Ich sich gegenseitig beschränken oder bestimmen:

I. Das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich (die Grundlage aller theoretischen Philosophie).

II. Das Ich setzt sich als bestimmend gegenüber dem Nicht-Ich (die Grundlage aller praktischen Philosophie).

3. *Die theoretische Wissenschaftslehre* (WL.). Das ganze weitere Verfahren der Wissenschaftslehre besteht nun in dem durch jene erste Entwicklung der drei „Grundsätze" bereits vorgezeichneten „dialektischen" Verfahren. Aus der Thesis wächst jedesmal die Antithesis, aus beiden zusammen die Synthesis hervor.

Die theoretische WL. folgt, wie wir soeben sahen, aus dem Satze, daß das Ich sich als bestimmt durch das Nicht-Ich setzt. In diesem (synthetischen) Satze liegen aber bereits zwei einander entgegengesetzte, nämlich: 1. Das Ich ist bestimmt, also leidend und abhängig von den Dingen. So sagt der Realismus und Empirismus. Es folgt daraus die Kategorie der Kausalität. 2. Das Ich setzt sich selber als bestimmt. So der Idealismus. Es liegt darin die Kategorie der Substantialität. Fichte will beide Ansichten in einem Ideal-Realismus oder Real-Idealismus verbinden, indem das Ich, vermittelst einer ihm zunächst nicht bewußten produktiven Einbildungskraft, sich selbst beschränkt, begrenzt, seine an sich unbegrenzte Tätigkeit hemmt. So entstehen Vor„stellungen" von „Gegenständen", eigentlich nichts als „Brechungen" (daher „Reflexionen") des tätigen Ichs an irgendeinem unbegreiflichen Anstoß. [Hier meldet sich also doch das von Fichte sonst so schroff bekämpfte Kantische „Ding an sich".] Der Philosoph entwickelt nun weiter die Stufen des „theoretischen Geistes".

Durch die erste, ihm selbst noch unbewußte Beschränkung der „grundlos freien Tätigkeit" des Ich entsteht 1. die Empfindung, die es „in sich findet", die ihm jedoch von außen bewirkt erscheint. Indem nun das

Ich auf sie reflektiert, sie als etwas außer ihm sich gegenüberstellt, entspringt 2. die Anschauung, und weiter vermittelst der reproduktiven Einbildungskraft 3. ein Bild des Angeschauten in Raum und Zeit, das aber zum Stehen erst durch 4. den Verstand gebracht wird, der die bisherige wandelbare Einbildung und Vorstellung zum festen, unwandelbaren Begriffe fixiert, so daß mit den Kategorien nun das „Objekt" entsteht. Die an das Objekt gebundene Reflexion des Verstandes ist ihrerseits bedingt durch 5. die Urteilskraft, d. i. das Vermögen der freien Reflexion oder Abstraktion, die Kraft, einen bestimmten Inhalt betrachten oder von ihm absehen zu können. Sie weist endlich, als auf ihre letzte Bedingung und ihren Quell, auf 6. die Vernunft oder das Selbstbewußtsein hin, das Einzige, wovon wir niemals abstrahieren können, die Grundlage alles Wissens. Erst auf dieser höchsten Stufe erkennt das Ich sich selbst, erfaßt sich als das Nicht-Ich bestimmend und leitet so über vom theoretischen Bewußtsein zur praktischen Philosophie.

Mit solchen Ausführungen meint Fichte Kants transzendentale Apperzeption oder Einheit des Bewußtseins erst richtig erklärt zu haben. Das ist die „theoretische Philosophie", die er an die Stelle der Kritik der reinen Vernunft setzt. Gewiß ist der Tiefsinn und die Abstraktionsfähigkeit zu schätzen, mit der Fichte bis zu den letzten Gründen des Denkens vordringt; aber deshalb bleibt sein Verfahren doch, wie schon Hegel bemerkte, „psychologischer Idealismus", und sein a priori ein metaphysisches, das von den Bedingungen wissenschaftlicher Erfahrung zu der sogenannten Wurzel des Geistes zurücklenkt.

## § 48. Die praktische Wissenschaftslehre.

Der Übergang von der theoretischen zur praktischen Wissenschaftslehre erfolgt durch ein hier nicht näher auszuführendes System von Trieben. Das Ich strebt ins Unendliche und fühlt sich doch begrenzt; es ist zugleich Trieb und Gefühl, Reflexions- und Produktionstrieb. Der letztere oder der Trieb (das Sehnen) nach Realität äußert sich näher als Bestimmungstrieb, weiter als Trieb nach Wechsel, Trieb nach Befriedigung, Harmonie zwischen Trieb und Handeln, die nur im absoluten, d. i. sittlichen Trieb oder praktischen Ich ihr Genüge

findet. Der praktische Teil des Fichteschen Systems begründet und bestimmt erst, nach seines Urhebers eigener Aussage (*Grundl. der ges. WL.* S. 48), den theoretischen, vollendet dadurch die ganze Philosophie und versöhnt sie mit dem gemeinen Menschenverstand, mit dem das theoretische System sie entzweit hatte. Er ist die eigentliche Domäne des sich selbst bestimmenden Fichteschen Geistes, der deshalb in dem *System der Sittenlehre* besonders deutlich zum Ausdruck kommt. Wir lassen den Philosophen im folgenden möglichst selbst reden.

### I. Grundlegung:

a) Deduktion des Prinzips der Sittlichkeit.
b) Deduktion der Realität und Anwendbarkeit dieses Prinzips.

a) Die Begründung besteht auch hier wieder in der „Deduktion", d. h. Ableitung aus der „bloßen Form des Bewußtseins überhaupt". Wie geschieht sie? Ich finde mich selbst als mich selbst nur wollend. Aber das Wollen selbst ist nur unter der Voraussetzung von Etwas, das man will, also eines vom Ich Verschiedenen denkbar. Dies Fremdartige im Wollen muß hinweggedacht werden, dann gelange ich zu meinem reinen Sein. Dieses Faktum des Bewußtseins für nicht weiter erklärbar, d. i. für Wahrheit zu halten, erfordert keine theoretische Einsicht, sondern einen — Entschluß, „wie denn eben auf diese Entschließung unsere ganze Philosophie aufgebaut ist". Ich will selbständig sein, darum halte ich mich dafür. „Somit geht unsere Philosophie aus von einem Glauben und weiß es." Man soll den Menschen nicht von außen „andemonstrieren" wollen, was sie selbst sich erschaffen müssen. So setzt sich das Ich mit Notwendigkeit, „ursprünglich und wirklich" als absolut selbständig, selbsttätig, Grund seiner selbst, d. h. frei. „Ich bin wirklich frei", ist der erste Glaubensartikel, der uns den Übergang in eine intelligibele Welt bahnt und in ihr zuerst festen Boden bietet, woraus dann der „feste Entschluß" folgt, der praktischen Vernunft den Primat zuzuerkennen. Das Tun ist nicht aus dem Sein, das Leben nicht aus dem Tode, das Ich nicht aus dem Nicht-Ich abzuleiten, sondern umgekehrt. Oder, wie es in der *Bestimmung des Menschen* heißt: „Zum Handeln bist du da, dein Handeln und allein dein Handeln bestimmt deinen Wert."

Nun erst kommt Fichte auf die Kantischen „Benennungen" des von ihm (Fichte) deduzierten Gedankens,

als da sind: Gesetz, Sollen, kategorischer Imperativ, Autonomie, praktisch, Sittengesetz, zu sprechen, in denen sich — „der gemeine Verstand überraschend wohl ausgedrückt findet". Ohne die absolute Autonomie der Vernunft falle alle Philosophie in sich zusammen. Die Voraussetzung, daß die Vernunft durch etwas außer ihr bestimmt werden könne, ist schlechthin vernunftwidrig. Das Prinzip der Sittlichkeit ist folglich, so schließt die „Deduktion" desselben, „der notwendige Gedanke der Intelligenz, daß sie ihre Freiheit nach dem Begriffe der Selbständigkeit, schlechthin ohne Ausnahme, bestimmen sollte". Ein *Gedanke*, betont er ausdrücklich, und *kein Gefühl*, und zwar ein reiner, notwendiger, der die Freiheit unter ein ausnahmslos geltendes *Gesetz* bringt.

b) Wie ist nun die Realität und Anwendung des so deduzierten Sittlichkeitsprinzips möglich? Das Vernunftwesen kann keine Anwendung seiner Freiheit und seines Wollens erhalten, außer indem es sich eine wirkliche Kausalität in einer Sinnenwelt außer ihm zuschreibt. Unsere Existenz in der intelligibelen Welt ist das Sittengesetz, unsere Existenz in der Sinnenwelt die „wirkliche" Tat, und der Vereinigungspunkt beider die *Freiheit* als absolutes Vermögen, die sinnliche durch die intelligibele Welt zu bestimmen. Aber das Ich kann sich keine Wirksamkeit zuschreiben, ohne eine gewisse Wirksamkeit der „Objekte" vorauszusetzen, durch die eine Beschränkung seiner eigenen Tätigkeit erfolgt. So wird ein Gefühl der Gebundenheit erweckt, indem ich von dem Gegenstand meiner Vorstellung nicht abstrahieren kann. Ich bin, trotz der Absolutheit meiner Vernunft, in gewisser Rücksicht „Natur", nämlich *Trieb*. Daß dieser Trieb da ist, ist ebenso, wie die Existenz des reinen Seins (s. o.), eine „Tatsache" des Bewußtseins. Dieser Naturtrieb nun ist das Mittelglied zwischen Freiheit (Selbständigkeit) und Naturmechanismus (Notwendigkeit). Ich selbst bin ein Produkt der Natur und *insofern* durchgängig bestimmt, ein Glied in der Kette der strengen Naturnotwendigkeit. Der Trieb hängt mithin nicht schlechtweg von mir ab; aber, was er in meinem Bewußtsein wirke, hängt von mir selbst ab. Mein Trieb als *Naturwesen* (dessen letzter Zweck die Lust) und meine Tendenz als reiner *Geist* sind nur zwei verschiedene Seiten eines und desselben Urtriebs, der mein Wesen ausmacht. Auch nach der Freiheit fühle ich einen Trieb, den „*reinen*" Trieb, dem gegenüber der bloße Naturtrieb der zufällige und leidende

ist. Der Naturtrieb äußert sich als Sehnen, der reine als absolute Forderung. „Ein Entschluß — und ich bin über die Natur erhaben!“ Daraus folgt dann weiter der Begriff der Selbstachtung und der Würde. Ohne das Bewußtsein der Freiheit und Sittlichkeit ist ein vernünftiges Wesen überhaupt gar nicht möglich. Aber nur durch eine Synthese beider Triebe erhält man eine „reelle“ Sittenlehre, ohne sie nur eine „formale und leere“ Metaphysik. Der „sittliche“ Trieb ist ein „gemischter“, der von dem Naturtrieb das Materiale, vom reinen Trieb aber die Form hat. Bestimmend ist allein die letztere, und die Formel, in die unser Ethiker seinen kategorischen Imperativ schließlich kleidet, ist noch „formaler“ als die Kantische. Sie lautet: „Handle stets nach bester Überzeugung von deiner Pflicht!“ oder kürzer: „Handle nach deinem Gewissen!“ Das Gewissen kann nie irren; es entscheidet in letzter Instanz. Wer auf Autorität hin handelt, handelt gewissenlos. Wer zur Tugend erziehen will, muß zur Selbständigkeit erziehen.

Die Pflicht ist die einzige und letzte Grundlage aller meiner Erkenntnis. Alle materialen Moralprinzipien verwirft Fichte ebenso entschieden wie Kant. Das Sittengesetz wird auch bei ihm erst durch uns selbst erzeugt. Und sein letzter Grund erscheint auch ihm unbegreiflich, denn Begreifen heißt: ein Denken an ein anderes anknüpfen.

## II. Anwendungen.

1. *Sittenlehre* (im engeren Sinne). „Wir haben nur die Bedingungen der Ichheit vollständig aufzuzeigen und dieselbe auf den Trieb nach Selbständigkeit zu beziehen . . ., so haben wir den Inhalt des Sittengesetzes erschöpft.“ Dies im speziellen auszuführen, fehlt hier der Platz. Wir können nur einige charakteristische Gedanken herausgreifen. Mein Endzweck ist: Ich soll selbständig sein; oder, verallgemeinert: die Realisierung der Vernunft in einer Gemeinschaft freier Wesen, der wahren „Gemeinde der Heiligen“. Die Pflichten werden eingeteilt — immer unter „Ableitung“ aus der „Ichheit“ — in solche in Ansehung des Leibes und der Intelligenz, bedingte und unbedingte, allgemeine Menschen- und besondere Berufspflichten, z. B. der Ehegatten, Kinder, Eltern, des Gelehrten, Predigers oder moralischen Volkslehrers, Künstlers, der Regierenden, der niederen Volksklassen usw. Mit

Kant nimmt Fichte ein radikales Böse in der menschlichen Natur an. Jeder Mensch hat seinen Schlendrian; daraus entspringen die drei Grundlaster der Trägheit, Feigheit und Falschheit, aus allen dreien zusammen die Lüge. Womöglich noch rigoroser als Kant verwirft Fichte die Notlüge. Der Eigentumslose hat ein Recht auf Eigentum, der Arme auf staatliche Unterstützung; es soll weder Bettler noch Almosen geben. Alle sollen frei sein; nicht das Volkswohl, sondern die Gerechtigkeit ist das höchste Gesetz! Der Beruf des Gelehrten — mit Vorliebe von ihm behandelt (in seinen Vorlesungen zu Jena 1794, Erlangen 1805, Berlin 1811, vgl. die Sonderschrift von 1805) — ist es, Lehrer der Menschheit, Priester der Wahrheit zu sein.

Der Paragraph „über die Pflichten des ästhetischen Künstlers“ ist deshalb interessant, weil Fichte sich sonst selten über Ästhetisches ausgesprochen hat[1]. Die schöne Kunst bildet nicht den Verstand oder das Herz allein, sondern den ganzen Menschen. Sie macht „den transzendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen“, d. h. sie erschafft die Welt neu aus dem Innern des Menschen heraus. Und sie führt anderseits den Menschen in sich selbst hinein, um ihn dort heimisch zu machen. Keiner werde Künstler ohne Genie, jeder Künstler begeistere sich nur für das Ideal!

Getrennt von der Sittenlehre steht die besonders im *System des Naturrechts* dargestellte

2. *Rechtslehre,* welche es im Unterschiede von jener mit den äußeren oder Rechtsverhältnissen der Menschen zu tun hat. Auch sie wird aus dem Selbstbewußtsein deduziert. Ein endliches vernünftiges Wesen kann sich selbst nicht setzen, ohne sich eine freie Wirksamkeit in der Sinnenwelt zuzuschreiben und deshalb andere Vernunftwesen der gleichen Art anzunehmen. Die wechselseitige Anerkennung führt zur Rechtsgemeinschaft, welche gebietet: Beschränke deine Freiheit so, daß die anderen neben dir auch frei sein können. Die Urrechte des einzelnen, der ihm seine Freiheit oder (sittliche) Persönlichkeit garantieren und nur in den Urrechten der anderen ihre Schranken finden, sind: 1. das Recht der freien Selbstbestimmung über meinen Leib, als Werkzeug meines Willens, 2. das Recht auf Eigentum, d. h. ausschließliche

---

[1]) Vgl. außerdem noch den Aufsatz *Geist und Buchstab in der Philosophie* (1794).

Unterordnung bestimmter Objekte unter meine Zwecke, 3. das Recht auf Selbsterhaltung. Sobald der andere diese meine Urrechte nicht achtet, tritt das Zwangsrecht der Staatsgesetze ein. Das Strafrecht sichert deren Durchführung durch Abbüßung oder relative bezw. absolute Ausschließung; die öffentliche Sicherheit und Ordnung wird durch das Polizeigesetz gesichert. — In einem Anhang zum *Naturrecht* wird auch das Ehe- und Familienrecht abgehandelt. Die Ehe wird von Fichte außerordentlich hochgestellt, ja mit fast übertriebenen Worten gefordert, das Leben des Weibes solle ohne Rest in dem des Mannes aufgehen, dieser aber durch Großmut sich dieser Liebe würdig zeigen. Den unverheirateten Frauen will Fichte alle Berufe, ausgenommen verantwortliche Staatsämter, öffnen; doch hält er z. B. weibliche Schriftstellerei für eins „der unglücklichsten Geschäfte". Von der

3. *Staatslehre* haben wir einige Züge schon in der „Sittenlehre" kennen gelernt. Im *Naturrecht* fordert Fichte, den Tendenzen der Zeit entsprechend (auch die „Urrechte" erinnern an die „Menschenrechte" der Französischen Revolution), die Verwirklichung des Rechtsstaats, der das „realisierte Naturrecht" darstellen soll. Der Statsbürgervertrag stellt den gemeinsamen Willen im Gesetze fest, das durch die regierende, richtende und strafende Staatsgewalt ausgeführt wird. Wie Rousseau und Kant, verlangt Fichte Volkssouveränität und Volksvertretung, darüber hinaus noch Verantwortlichkeit der Staatslenker vor den „Ephoren".

Im *Geschlossenen Handelsstaat* (1800) geht er jedoch über den Standpunkt des bloßen Rechtsstaats hinaus und fordert den Vernunftstaat und in dessen Namen staatliche Organisation der Arbeit, damit ein jeder von seiner Arbeit leben könne. Denn jedermann hat ein unveräußerliches Recht auf Arbeit (zweckvolle Betätigung) und auf menschenwürdige Existenz. „Der Mensch soll arbeiten, aber nicht wie ein Lasttier . . . er soll angstlos, mit Lust und Freudigkeit arbeiten und Zeit übrig behalten, seinen Geist und sein Auge zum Himmel zu erheben." Zu diesem Zwecke muß der Staat alle Einfuhr und Ausfuhr in die eigene Hand nehmen, also einen „geschlossenen" Handelsstaat herstellen, er hat die Güterproduktion und Güterverteilung zu regulieren, desgleichen die Preise, er führt ein besonderes, unnachahmbares Landesgeld ein usw.; persönliches Eigentum soll jedoch nicht ausgeschlossen

bleiben. Die liberalen Berufe und die drei „geschlossenen“ Stände der Produzenten, Fabrikanten und Kaufleute sind ebenso streng voneinander gesondert, wie die einzelnen Staaten voneinander überhaupt; die internationalen Beziehungen zu pflegen, ist allein der Wissenschaft vorbehalten. So stellt die dem preußischen Finanzminister Struensee gewidmete und von diesem wohlwollend aufgenommene Schrift zwar ein sozialistisches Staatsideal auf, aber ein durchaus reaktionäres, vielfach dem Friederizianischen Staate verwandtes; sie hat denn auch auf die Entwicklung der sozialistischen Theorie und Praxis nicht den geringsten Einfluß geübt. Vgl. *Marianne Weber, Fichtes Sozialismus und sein Verhältnis zur Marxschen Doktrin,* Tübingen 1900, über seine Sittenlehre auch *Maria Raich, Fichte, seine Ethik und seine Stellung zum Problem des Individualismus,* Tübingen 1905.

## § 49. Fichtes Lehre in ihrer späteren Gestalt (Religions- und Geschichtsphilosophie, Nationalerziehung). Aufnahme seiner Lehre.

Fichte hat seinen eigenen Standpunkt nicht festgehalten. Das titanische Kraftgefühl, mit dem er sein Sollen dem Seienden gegenübergestellt, schwächt sich allmählich ab. Um die Wende des Jahrhunderts beginnt er — vielleicht durch die Schriften Schellings mit beeinflußt, obwohl er dies nicht Wort haben wollte — die Welt des Seienden, u. a. auch Naturwissenschaft, zu studieren und seinen bisherigen radikalen Idealismus durch realistische Zutaten zu mildern. Dazu kommt seine Übersiedelung aus dem Jenaer in das Berliner Milieu, wo sein Verkehr mit den Romantikern und das stärker pulsierende Leben der Gegenwart neue Stimmungen, Anschauungen und Gefühle in seiner stürmischen Individualität hervorruft. Die mit der *Bestimmung des Menschen* (1801) einsetzenden Schriften dieses Jahrzehnts (1801 bis 1810) tragen fast sämtlich keinen systematischen Charakter, sondern wenden sich an ein größeres Publikum und sind daher populärer gehalten. An Schelling (s. u.) erinnert er auch darin, daß er nun immer stärker zwischen dem selbstbewußten Einzel-Ich und dem unendlichen oder absoluten Ich unterscheidet, welches Subjekt und Objekt zugleich ist. Seine Philosophie bekommt eine religiöse Wendung. Wir betrachten daher jetzt

1. Seine *Religionsphilosophie* im Zusammenhange. In der Jenaer Zeit[1]) war ihm Gott mit der sittlichen Weltordnung, Frömmigkeit mit sittlichem Handeln identisch gewesen. Jede andere, auch die theistische Vorstellungsweise, wurde als anthropomorph verworfen, insbesondere der religiöse Eudämonismus als entnervende Religion des Genusses gebrandmarkt, an deren Stelle die wahre Religion des freudigen Rechttuns zu treten habe. Der ihm vorgeworfene „Atheismus" bestehe darin, daß er „seinen Verstand gern behalten möchte" und Gott nicht zum bloßen „Geber der Glückseligkeit", damit zum „Götzen" erniedrigen wolle. Seine Ankläger, die dies lehrten, mithin die Religion auf unser sinnliches Wesen gründen wollten, seien die wahren Atheisten. Das Wesen der Kirche sah er, wie Kant, in einer ethischen Vereinigung zur Beförderung des Endzwecks, die für den Anfang freilich eines Notsymbols, d. i. der Formulierung einer grundlegenden, gemeinsamen Überzeugung, etwa der: „Es gibt ein Übersinnliches", bedürfe; der Protestant gehe vom Symbole aus, der „Papist" betrachte es als letztes Ziel.

Diese rein moralische Religion genügt in der späteren Periode seinem metaphysischen Drange und seinem Ringen nach innerer Harmonie nicht mehr. Hinter dem Ich, das er früher als einziges, letztes Prinzip aufgestellt, taucht jetzt ein neues Absolutes, die Gottheit, auf, vor der die einzelne Persönlichkeit verschwindet. Dies Absolute offenbart sich zwar in der sittlichen Weltordnung wie in der „objektiven Wirklichkeit; aber sein eigentliches Wesen ist nicht mehr die Tätigkeit, sondern das bloße Sein. Selige Hingabe an Gott ist die höchste Aufgabe des Menschen; denn Religion ist kein Tun, sondern ein Gefühl: Leben, Liebe, Seligkeit. Diese neue Religionslehre erreicht ihren prägnantesten Ausdruck in der *Anweisung zum seligen Leben* (1806). Hauptgegner ist jetzt nicht mehr die Orthodoxie, sondern die vulgäre Aufklärung. Das wahre selige Leben besteht in der Liebe, d. i. dem von der Sehnsucht nach dem Ewigen (Gott) erfüllten Sein. Alles andere Leben ist bloßes Scheinleben, das in dem Trachten nach dem Vergänglichen (der „Welt") aufgeht, daher nie befriedigt wird und unselig bleibt. Ganz ähnlich den frommen Viktorinern des Mittelalters, unterscheidet er eine fünffache Weltansicht: 1. als

---

[1]) Vgl. besonders die in § 46 genannten Schriften von 1798 und 1799.

die niedrigste die sinnliche Auffassung der „herrschenden Zeitphilosophie", 2. die rein moralische des „kategorischen Imperativs", 3. die „höhere" oder „eigentliche" Moralität, welche die Menschheit zum Abbild des „inneren göttlichen Wesens" zu machen strebt („Spuren davon" finden sich bei den Dichtern, Plato, Jacobi!), 4. den religiösen Glauben: Gott ist und außer ihm nichts, wir selbst sind sein unmittelbares Leben, du schaust ihn im Leben der ihm Ergebenen; „nur um der Vollständigkeit willen" wird endlich 5. der Standpunkt der Wissenschaft, nämlich der einen, „absoluten und in sich vollendeten" (sc. Fichteschen) hinzugefügt, die alles aus dem Einen genetisch ableitet und den Glauben in Schauen verwandelt. Von diesem religiösen Gesichtspunkt aus, der für Fichte mit dem „Christentum des Evangelisten Johannes" zusammenfällt, hat er dann in seiner letzten Periode die gesamte „Wissenschaftslehre" darzustellen gesucht, ist aber darin durch den Tod unterbrochen worden; man vergleiche die Entwürfe dazu (von 1801, 1804, 1810) in den *Nachgelassenen Werken.* Übrigens hält Fichte, gerade weil er die Religion mit seiner übrigen Philosophie verbinden will, auch auf dieser Stufe daran fest, daß das wahrhaft religiöse Leben sich im moralischen Handeln zeigen müsse, daß „aus der Liebe der kategorische Imperativ entspringt".

Mit der neuen Wendung seiner Philosophie ist eine eigentümliche, ebenfalls religiös gefärbte

2. *Geschichtsphilosophie* und *Erziehungslehre* verbunden, von denen erstere besonders in seinen *Grundzügen des gegenwärtigen Zeitalters* (1806, als Vorlesungen 1804/05) und der *Staatslehre* (Sommer 1813) zum Ausdruck kommt. Fichte unterscheidet fünf Entwicklungsstufen der Menschheit: 1. den Stand der Unschuld oder des Vernunftinstinktes, 2. den der „anhebenden Sünde" und des Zwanges der Autorität, 3. den der „vollendeten" Sündhaftigkeit, Willkür und Selbstsucht, 4. den der „beginnenden Vernünftigkeit" oder der Vernunftwissenschaft, endlich 5. den der „vollendeten Rechtfertigung und Heiligung" unter der freien Herrschaft der Vernunft (Vernunftkunst). Wir (d. h. Fichtes Zeit) stehen im Übergang von 3. zu 4. Wir stecken im „gegenwärtigen Zeitalter" noch in dem „Notstaat" der Aufklärung (deren Prototyp Nicolai er einige Jahre vorher in einer besonderen Satire gegeißelt hatte), mit ihrem flachen Eudämonismus, ihrer platten, ideenlosen Verstandesherrschaft und ihrer gedankenlosen Schreib-, Druck- und Lesesucht, der auf der anderen Seite

nur Schwärmerei und unechte Spekulation (Anspielung auf Schelling!) gegenübersteht. Aber ein Gutes hat die Abwerfung aller Autorität wenigstens zuwege gebracht, nämlich die Fähigkeit des Selbstdenkens. Damit ist angebahnt das Zeitalter der „beginnenden" Vernünftigkeit, das uns schließlich zu dem Vernunftstaat führen wird; denn „der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte". Ihr den Weg zu weisen, ist die Aufgabe des Lehrers, des Gelehrten, des Künstlers und schließlich des Priesters und Sehers.

Ein solcher Prediger und Prophet wurde Fichte selbst zwei Jahre später, zur Zeit der tiefsten Demütigung Preußens unter der Hand des korsischen Eroberers. In den *Reden an die deutsche Nation* erweitert er den „Plan zu einer neuen zu Berlin zu errichtenden höheren Lehranstalt", den seine Denkschrift von 1807 entwickelt hatte, zu dem Plane einer völligen Erneuerung der Nationalerziehung überhaupt[1]). Nicht die Einzelvorschläge, die an Rousseau und namentlich an Pestalozzi anknüpfen, bilden das Charakteristische derselben, sondern ihr Geist. Dieser aber ist der alte Fichtesche Geist der freien Selbsttätigkeit — der einzigen, die der Zögling mit Liebe ergreifen wird —, der Bildung zur reinen Sittlichkeit und damit zur wahren Religion. Die letztere soll nicht in das Gebiet des sittlichen Handelns hineinreden, sondern „sie macht bloß den Menschen sich selber vollkommen klar und verständlich, beantwortet die höchste Frage, die er aufwerfen kann, löset ihm den letzten Widerspruch auf und bringt so vollkommene Einigkeit mit sich selbst und durchgeführte Klarheit in seinen Verstand". Nur ist an die Stelle des früheren Kosmopolitismus ein starker Nationalstolz, ein bei seiner feurigen Kraftnatur oft überschwenglich sich äußernder Kultus der „Deutschheit" getreten, die ihm mit „Ursprünglichkeit" schlechtweg zusammenfällt: ein Zug, der als Reaktion gegen die damalige Fremdländerei und nationale Erschlaffung erklärlich, wenn nicht gar berechtigt war.

In seiner *Staatslehre* oder Lehre von dem „Ver-

---

[1]) Die Idee derselben tritt schon in den 1806—1807 niedergeschriebenen, aber erst in den *Nachgelassenen Werken* (III, 221 bis 274) veröffentlichten drei *Dialogen* über den *Patriotismus und sein Gegenteil* hervor: Nationalerziehung auf dem Grunde der Lehre Pestalozzis.

hältnis des Urstaats zum Vernunftreiche“ (1813) hat er seinen nunmehrigen Standpunkt nochmals zusammengefaßt: Nur Gott ist, außer ihm nur seine Erscheinung. In der Erscheinung aber ist das einzige wahrhaft Reale, weil schöpferische, die Freiheit. Sie soll aus der Notverfassung des bloßen Rechtsstaats ein „Vernunftreich“ gestalten, ein „Reich Gottes auf Erden“. Die Welt-, d. i. Freiheitsgeschichte, besteht in der fortschreitenden Erziehung des Menschengeschlechts.

3. *Aufnahme der Fichteschen Philosophie.* Die „Wissenschaftslehre“ mit ihrem apodiktischen Anspruch, die alleinige philosophische Wahrheit darzustellen, rief naturgemäß starken Widerspruch hervor. Ganz abgesehen von der Menge derer, die sich an Einzelheiten, wie seine vielgebrauchten Termini „Ich“ und „Nicht-Ich“, hefteten und sie bespöttelten oder seinen „Atheismus“ angriffen, traten ihr nicht bloß die Aufklärer (besonders Nicolai), sondern auch Kant (vgl. § 47, 1) und die Kantianer scharf entgegen; in geringerem Maße auch die Halbkantianer und Glaubensphilosophen, von denen die letzteren natürlich mit seiner späteren Wendung sehr einverstanden waren. Aber neben zahlreichen Gegnern fand Fichte auch begeisterte Anhänger. So ging nicht bloß Reinholds Schüler Forberg, dessen S. 270 erwähnte Schrift den Anlaß zu dem Atheismusstreit gab, sondern auch Reinhold selbst, dieser freilich nur für kurze Zeit (vgl. S. 261), zu ihm über; Niethammer begründete mit ihm zusammen das *Philosophische Journal;* einer seiner treuesten Anhänger war der gleich Reinhold aus dem Kloster entwichene J. B. Schad, der sich später freilich Schelling näherte. Auch der junge Friedrich Schlegel hing ihm eine Zeitlang an; er erklärte Fichtes Wissenschaftslehre, Goethes Wilhelm Meister und die Französische Revolution für die „drei größten Tendenzen des Jahrhunderts“ und suchte eine Synthese von Fichte und Goethe herzustellen, bildete in der Folge aber die Fichtesche Ich-Lehre in einen Kultus der Genialität um; wir werden ihm an späterer Stelle noch einmal begegnen. Ein halbes Jahrhundert später sollte Max Stirner (§ 75, 1) Fichtes Ich-Lehre in eigentümlicher Wendung zu einem extremen Individualismus (Anarchismus) umbilden, der zu der Fichteschen Ethik den größtmöglichen Gegensatz darstellt. Und das leidenschaftlich-stürmische Pathos des Ethikers Fichte hat auf Stirners Gegenpart Ferdinand Lassalle mächtig eingewirkt.

Von neueren Denkern stehen Fichte wohl R. Eucken (in Jena, geb. 1846), der feinsinnige Verfasser einer Reihe vielgelesener allgemein-philosophischer Werke (s. § 76), und Julius Bergmann (in Marburg, 1840—1904, Hauptschrift: *System des objektiven Idealismus,* 1903) am nächsten. Auch Lipps, Münsterberg, Rickert und Windelband sind von ihm nicht unbeeinflußt.

Die tiefgreifendste Wirkung Fichtes beruht jedoch darin, daß er die ganze folgende spekulative Periode der deutschen Philosophie eingeleitet, ihr gewissermaßen das Programm gemacht hat. Dahin gehört zunächst der unmittelbar von ihm ausgehende F. W. J. Schelling.

---

## Kapitel XVI.

## Schelling.

### § 50. Schellings Leben, Charakter und schriftstellerische Entwicklung.

*Zwei von Schellings Söhnen haben 1856—61 seine Sämtlichen Werke, einschließlich des Nachlasses, in 14 Bänden herausgegeben. Alles Wesentliche enthält: Schellings Werke, Auswahl in 3 Bänden, mit ausführlicher Einleitung über Schellings Leben und Lehre, herausgegeben von Otto Weiß, Leipzig 1907, mit einer Einführung von A. Drews (zusammen über 2500 Seiten). Dazu tritt als weitere Quelle: Plitt, Aus Schellings Leben. In Briefen. 3 Bde. Lpz. 1869 f. Eine kürzere Auswahl von Briefen gibt O. Braun, Schelling als Persönlichkeit. Lpz. 1908. — Von den älteren Darstellungen ist die von Rosenkranz (Vorlesungen über Schelling, 1843), von den neueren die Kuno Fischers (Gesch. d. neueren Philos., Bd. VI) die bekannteste. In der zweiten Auflage des letztgenannten Werkes ist die früher nicht berücksichtigte letzte Periode Schellings mit behandelt; doch leidet die Darstellung an zu großer Breite (975 S.), namentlich in bezug auf die biographischen und literarhistorischen Momente. Auch Ed. von Hartmann, besonders in seiner späteren Zeit (Schellings philosophisches System, Lpz. 1897), und sein Schüler A. Drews (Die deutsche Spekulation seit Kant, 1892) haben auf Schelling als Philosophen der Zukunft hingewiesen; der letztere hat Schellings Münchener Vorlesungen zur Gesch. d. neueren Philosophie (Phil. Bibl., Lpz. 1902) neu herausgegeben. Die mystische „Positive Philosophie" Schellings ist außerdem von seinem Anhänger C. Frantz in einem dreibändigen Werke (Cöthen 1879 f.) besonders dargestellt worden. Neuerdings ist als 9. Band in der Sammlung „Erzieher zu deutscher*

*Bildung" (E. Diederichs) eine gute Auswahl Schellingscher Gedanken unter dem Titel: F. W. Schelling, Schöpferisches Handeln, mit Einleitung von Emil Fuchs, Jena 1907, erschienen. Vgl. auch des letzteren zu § 46 erwähnte Schrift. Über die romantische Schule überhaupt vgl. das gleichnamige gediegene Werk von R. Haym, 1870; daneben neuerdings M. Joachimi, Die Weltanschauung der deutschen Romantiker, Jena 1906, O. Ewald, Romantik und Gegenwart, 1904.*

1. *Jugend und Jena.* Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, am 27. Januar 1775 als Pfarrerssohn zu Leonberg in Württemberg geboren, schon im 16. Jahre mit seinen (fünf Jahre älteren) Freunden Hegel und Hölderlin Theologiestudent im Tübinger Stift, erwirbt sich bereits 1792 durch eine philosophische Dissertation über den Sündenfall (wie er sich denn überhaupt unter Herderschem Einfluß für Mythenerklärung interessiert) den Magistergrad, liest dann Kant, Spinoza und Fichte und wird zunächst des letzteren begeisterter Anhänger. 1796—97 geht er, um aus „dem Pfaffen- und Schreiberlande" herauszukommen (wie er an Hegel schreibt), als Hofmeister zweier junger Edelleute nach Leipzig, wendet sich dort dem Studium der Naturwissenschaft zu und veröffentlicht seine *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797), die er anfangs noch als naturphilosophische Fortsetzung des Fichteschen Systems betrachtet. 1798 folgt die Schrift *Von der Weltseele,* die als eine *Hypothese der höheren Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus* bezeichnet wird. Im selben Jahre ward er, durch Fichtes und Goethes Einfluß, als Professor nach Jena berufen. Hier entwickelte sich aus dem Verkehre eines Kreises von geistreichen Menschen, in dem es „so recht kunterbunt herging mit Witz und Philosophie und Kunstgesprächen und Herunterreißen" (wie eine Teilnehmerin schreibt), jene „Republik von Despoten", die man als die Romantische Schule zu bezeichnen pflegt: die beiden Schlegel mit ihren Frauen, Novalis (Hardenberg), Tieck, Steffens u. a., und als ihr tonangebender Philosoph — der jugendliche Schelling. Er entfernt sich jetzt mehr und mehr von Fichte. In seinem *Ersten Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) und dem *System des transzendentalen Idealismus* (1800) ist die Wissenschaftslehre bereits bloß ein der Naturphilosophie nebengeordneter Teil. Ähnlich Fichte stellt der junge Schelling in dieser Zeit sein neu gefundenes „Identitätssystem" in immer neuen Anläufen dar, die jedoch stets bloße Entwürfe blieben. Dahin gehören namentlich mehrere in seiner neugegründeten *Zeitschrift*

*für spekulative (!) Physik* (1800/01) veröffentlichte Aufsätze, unter denen wir die *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) hervorheben, weil er sie selbst öfters als die authentischste und das Jahr 1801 als dasjenige bezeichnet hat, in dem ihm „das Licht in der Philosophie aufgegangen". Eine zweite Zeitschrift: *Kritisches Journal der Philosophie* gab er 1802/03 zusammen mit dem ihm damals philosophisch noch gleichgesinnten Hegel heraus. An Giordano Bruno und Platos Timäus lehnt sich der Dialog *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge* (1802) an. In populärer Form stellen die Grundzüge seines damaligen Systems die 1802 gehaltenen, 1803 veröffentlichten *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* dar.

2. *Würzburg und München.* Mit dem Jahre 1803, in dem er einem Rufe nach Würzburg folgte, tritt ein Stocken seiner bisherigen unaufhaltsamen schriftstellerischen Produktion ein, währenddessen sich eine Wendung in seiner Denkweise vollzieht. In seiner Jenenser „Abgeschiedenheit" war sein Denken fast ausschließlich auf die Natur gerichtet gewesen. „Seitdem", schreibt er Anfang 1806 an seinen Freund Windischmann, „habe ich einsehen lernen, daß die Religion, der öffentliche Glaube, das Leben im Staat der Punkt sind, um welchen sich alles bewegt". Die ersten Spuren des Hinausgehens über den alten Standpunkt zeigt die Schrift *Philosophie und Religion* (1804). 1806 folgt eine gereizte Streitschrift gegen Fichte. In diesem Jahre wurde Schelling, der inzwischen in der Kunst die höchste Gestaltung des Irdischen erkannt hatte, als Generalsekretär der Akademie der bildenden Künste nach München berufen, eine Stellung, der wir seine geistvolle Festrede *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur* (1807) verdanken; gleichzeitig war er Mitglied der dortigen Akademie der Wissenschaften (bis 1820). In seinen *Philosophischen Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (Landshut 1809) tritt bereits das irrationale und theosophische Element seines Philosophierens deutlich hervor. Zu der versprochenen Darstellung einer umfassenden „Geistesphilosophie" auf der neuen Grundlage ist er, trotz einzelner Anläufe dazu und wiederholter lärmender Ankündigungen, nicht gekommen. Nur eine heftige Replik gegen Jacobi (1812), der ihn eines atheistischen Spinozismus beschuldigt hatte, eine alsbald wieder eingegangene *Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Deutsche* (1818) und eine akademische Vor-

lesung allegorisch-theosophischen Inhalts *Über die Gottheiten von Samothrake* (1815) fallen noch in diese zweite Periode von Schellings schriftstellerischer Tätigkeit.

3. *Erlangen, München, Berlin.* Als Professor in Erlangen (1820—27) — es zog ihn wieder zur Wirksamkeit auf dem Katheder zurück — und von 1827—41 an der neugegründeten Universität München, beschränkte er sich, in schroffem Gegensatz zu der Schriftenfülle seiner jungen Jahre, auf seine Vorlesungen über allgemeine Philosophie, Einleitung in die Philosophie und Philosophie der Offenbarung, im stillen eifersüchtig auf den siegreichen Nebenbuhler in Berlin, der fast Alleinherrscher auf dem Gebiete der Philosophie geworden war, — Hegel. Erst nach dessen Tode begann man auf den halbvergessenen Schelling wieder aufmerksam zu werden. Und als dann die sogenannte „Linke" der Hegelschen Schule (s. § 62) aus dem System des Meisters sehr radikale Konsequenzen in religiöser Beziehung zog, berief der romantisch-gläubige Friedrich Wilhelm IV. bald nach seiner Thronbesteigung den greisen Philosophen nach der preußischen Hauptstadt, „um der Drachensaat des Hegelschen Pantheismus, der flachen Vielwisserei und der gesetzlichen Auflösung häuslicher Zucht" (Friedrich Wilhelm IV. an Bunsen) entgegenzuwirken. In Berlin erblickte man in ihm eine Art philosophischen Messias, von dem man die endliche Veröffentlichung der neuen „Offenbarungsphilosophie" erwartete. Schelling täuschte jedoch diese Hoffnungen gründlich. Er selbst hat nur seine Antrittsvorlesung vom 11. November 1841 drucken lassen, und zog sich, als sein alter Gegner, der Rationalist Paulus, unter dem Titel *Die endlich offenbar gewordene Philosophie der Offenbarung* ein eigens zu diesem Zwecke nachgeschriebenes Heft über seine Vorlesungen veröffentlichte und er (Schelling) in dem deshalb angestrengten Prozeß nicht recht bekam, gänzlich von seiner Vorlesungstätigkeit an der Universität zurück. Mit der Ordnung seiner früheren Schriften, vielleicht auch der Ausarbeitung seines letzten Systems beschäftigt, wurde Schelling am 20. August 1854 im Bade Ragaz (Ostschweiz) vom Tode überrascht.

Schelling ist eine glänzend und vielseitig veranlagte Natur, aber er ermangelt der strengen Zucht des Denkens, wie ihm denn auch die Philosophie als Sache genialer Begabung gilt. Durch andere Denker bis zum Enthusiasmus beeinflußbar, mit seinem beweglichen Geiste seine Lehre beständig und zwar immer wieder von Grund aus

umbildend, zeigt er gleichwohl ein starkes Selbstgefühl, das sich bisweilen zur Überhebung steigert. Wegen eben dieser fortwährenden Umwandlung seiner Philosophie muß dieselbe nach den einzelnen Perioden charakterisiert werden, wobei alle ihre Phasen im einzelnen zu schildern weder möglich noch nötig ist. Nach anfänglicher Übereinstimmung mit Fichte (1794—96), tritt sie auf als I. Naturphilosophie (1797—99) und System des transzendentalen Idealismus (1800), II. System der Identität (1801ff.), III. Freiheitslehre (1804—13), IV. Theosophie (1813ff.). Zur Einführung in Schellings Denkweise in seiner besten Zeit eignet sich wohl am ehesten die populäre Schrift von 1803 (S. 289, vgl. S. 296).

## § 51. Erste und zweite Periode: Naturphilosophie, transzendentaler Idealismus und Identitätssystem (von 1796 bis um 1804).

1. (1794—96). Mit seinen ersten, 1794 und 1795 verfaßten Schriften *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* und *Vom Ich als Prinzip der Philosophie* steht Schelling noch durchaus auf Fichteschem Boden. Das wahre Prinzip der Philosophie ist ihm das absolute Ich, welches aus sich selbst heraus die gesamte Welt der Objekte erzeugt. Ebenso vertreten die *Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1796) noch die Ansicht, daß es nur zwei konsequente philosophische Standpunkte gebe: Spinoza und Kant-Fichte; zwischen ihnen müsse man wählen. Aber bald genügte ihm die bloße „Subjektivitäts"-Philosophie Fichtes nicht mehr. Dieser hatte allerdings die Natur als philosophisches Objekt nahezu unbeachtet gelassen, sie fast nur als Schranke oder höchstens als Mittel für die menschliche Persönlichkeit betrachtet. Und da auch Kant nur die „metaphysischen Anfangsgründe" der Naturwissenschaft gegeben habe, so will Schelling als Ergänzer beider auftreten, die große Lücke zwischen Kants Materie und dem Organismus durch eine „spekulative Physik", eine

2. (1796—99) *Naturphilosophie*

in großem Stile ausfüllen. Die Zeit schien dazu aufzufordern. Gerade in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts hatten sich bedeutende Fortschritte auf verschiedenen Gebieten der Naturwissenschaft vollzogen. Galvani hatte die Entdeckung der tierischen Elektrizität

gemacht, Lavoisier, der Begründer der modernen Chemie, an Stelle der alten phlogistischen Theorie die der Oxydation gesetzt und die Zusammensetzung von Luft und Wasser festgestellt, und der Schotte John Brown in seinen *Elementa medicinae* eine neue Theorie der Erregbarkeit, in der alles Leben wurzele, aufgestellt, die von der Bamberger medizinischen Schule weiter ausgebildet ward. Insbesondere aber ist als Vorgänger Schellings sein Landsmann, der von Kant und Herder angeregte schwäbische Naturforscher Kielmeyer, zu nennen, der in seinem Vortrage *Über die Verhältnisse der organischen Kräfte* (1793) das Leben des Individuums wie der Natur als einen Entwicklungsprozeß mit den drei Stufen der „Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion" aufgefaßt hatte, die alle auf eine letzte Grundkraft hinwiesen.

Schellings beweglicher Geist wurde von diesen neuen Entdeckungen und Ideen lebhaft ergriffen. Wie hängen die organischen Erscheinungen unter sich und mit den anorganischen zusammen? Wie kann auch die Medizin zur Wissenschaft erhoben werden? Die mathematisch-mechanische Naturerklärung ließ ihn wie Goethe unbefriedigt, wenn sie ihn nicht gar abstieß. Alles in ihm strebte nach einer „lebendigen" Naturauffassung. Das wirklich fruchtbare, auch von Gegnern wie Fries anerkannte Grundprinzip von Schellings Naturphilosophie besteht nun darin, daß sie die gesamte Natur als einen großen Organismus ansieht, als ein zusammenhängendes System zu begreifen sucht. Er trägt so, wie bereits Kant, die Teleologie in die Natur hinein, aber nicht, wie dieser, mit methodischer Vorsicht als regulative Idee, sondern als konstitutives, metaphysisches Prinzip. Diese „Physik" ist wirklich eine spekulative. Wo in dem damaligen Stande der Naturerkenntnis Lücken vorhanden, zögert Schelling nicht, sie mit oft fruchtbaren, oft aber auch als völlige Irrwege sich erweisenden Hypothesen auszufüllen; an die Stelle praktischer treten vielfach Gedankenexperimente. Geistreichen Einfällen und Phantasien war bei ihm und seinen Anhängern Tür und Tor geöffnet. Die Grundgedanken seiner Naturphilosophie sind folgende:

Die Natur läßt sich nur verstehen, wenn wir sie als uns gleichartig, d. i. gleichfalls das Gepräge des Geistes tragend, auffassen. „Das System der Natur ist zugleich das System des Geistes." Und zwar ein großartiges Entwicklungssystem, dessen oberste Stufe das Be-

wußtsein bildet. Die Materie ist schlummernder Geist, unreife Intelligenz. Die Entwicklung aber beruht auf der „Duplizität" widerstreitender Kräfte. Die Natur wirkt immer und überall durch Gegensätze, Entzweiung des Einen, das dann nach Wiedervereinigung strebt; ungleiche Pole ziehen sich an. „Es ist erstes Prinzip einer philosophischen Naturlehre, in der ganzen Natur auf Polarität und Dualismus auszugehen": wobei Pol nicht als physikalischer Begriff, sondern als universales Naturprinzip zu verstehen ist. So bilden Ausdehnung und Anziehung das Wesen der Materie (Kant), auf dem Zusammenwirken von Positivität und Negativität beruht die Elektrizität (vgl. Volta, dessen Entdeckung allerdings erst nach der ersten Auflage von Schellings *Ideen zu einer Philosophie der Natur* erfolgte), von Säuren und Alkalien die Chemie (Lavoisier), von Erregbarkeit und Erregung (Brown) oder den drei Kielmeyerschen Grundkräften das Leben, von Subjektivität und Objektivität das Bewußtsein (Fichte).

So konstruiert Schelling, anstatt der von ihm gering geschätzten „blinden, empirischen" Naturforschung eines Boyle und Newton, die Natur „von innen her"; das „innerste Wesen" der Natur, über das Kant und doch auch Goethe spotten, ist ihm die Hauptsache. An Stelle der mühevollen wissenschaftlichen Arbeit setzt er symbolische Auslegungen und spekulative Konstruktionen, die ihm nicht einmal der nachträglichen Erfahrungsprobe bedürftig erscheinen.

Wir fügen zu diesen allgemeinen Grundzügen noch einige Bemerkungen über die einzelnen Schriften hinzu. In seiner ersten naturphilosophischen Schrift, den *Ideen* (s. § 50), knüpft Schelling seine Erörterungen noch an Kants und Fichtes „transzendentalen Idealismus" an. Die Grundkräfte des gesamten, durchgängig dynamischen Naturprozesses sind die Attraktions- und Repulsionskraft Kants, die unendliche und die beschränkende Fichtes. Die zweite Schrift *Von der Weltseele* (1798) dagegen läßt diese Anlehnung bereits fallen. Das Leben ist ein beständiger Streit der Kräfte, ihr Gleichgewicht wäre der Tod; das organisierende Prinzip und zugleich die Einheit, von der sie ausgehen, ist die Weltseele. Aus einem Äther als positivem und dem Sauerstoff als negativem Prinzip läßt sie zunächst das Licht entstehen; aus dessen „Vermählung mit dem Körper" entspringt die Farbe, sowie die Wärme des Undurchsichtigen und die Elektrizität; für das „Urphänomen der Polarität" hält Schelling eine das ganze

Weltall durchdringende magnetische Kraft. Aus dem Unorganischen entsteht dann in zusammenhängender Stufenfolge das organische Leben der Sauerstoff aushauchenden Pflanzen (Desoxydationsprozeß und der Sauerstoff einatmenden Tiere (Oxydationsprozeß). Der mechanischen Hypothese von der Weltentstehung will er eine „organische", auf der fortgesetzten Expansion und Kontraktion des Urstoffs beruhende entgegensetzen. — Die Schriften des Jahres 1799 (der *Erste Entwurf* usw. nebst einer *Einleitung* dazu) führt das System der produktiven Tätigkeit und der Hemmungen der Natur, unter Benutzung von Browns und Kielmeyers Theorien (s. o.), im einzelnen weiter aus. Jedes Individuum ist z. B. ein „mißlungener Versuch" der Natur, das Absolute darzustellen! Der Geschlechtsunterschied erweist sich als Hemmung des Bildungstriebs u. a. m.

3. (1800). Nun sollte aber doch die Naturphilosophie nur ein Teil des Systems sein. Und so gibt der erst 25jährige im folgenden Jahre (1800) ein neues Buch, das *System des transzendentalen Idealismus* heraus, in dem er „alle Teile der Philosophie in einer Kontinuität und die gesamte Philosophie als fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseins vortragen" will, und das so sein übersichtlichstes und am meisten durchdachtes Werk geworden ist. In ihm geht er nicht von der Natur (dem Objekt), sondern noch einmal in der Weise Fichtes vom Ich (Subjekt) aus, das vermittelst seiner „intellektuellen Anschauung" die Entwicklung seiner eigenen Tätigkeit zu verfolgen vermag, von der Empfindung über die Anschauung, die Reflexion und das Urteil bis zum Wollen. Erst durch das letztere produzieren wir bewußt, wird uns die Welt objektiv. In den theoretischen Teil wird die Naturphilosophie eingereiht, indem die „Potenzen" der Natur zugleich als Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseins dargestellt werden. Der praktische Teil ist wesentlich religiös gefärbte Geschichtsphilosophie; die Geschichte ist die Offenbarung des Absoluten, nämlich der Harmonie von Subjekt-Objekt, Bewußtem-Unbewußtem, ein System der Vorsehung, die anfangs nur als „Schicksal" und „Natur" erscheint. Die wahre Harmonie des theoretischen und praktischen Geistes jedoch — das hat Schelling aus Kants Kritik der Urteilskraft gelernt — vollzieht sich erst in der Kunst. Philosophie und Poesie ergreifen das Letzte und Höchste, jene im Denken, diese in der künstlerischen Anschauung. Die Philosophie der

Kunst ist deshalb der Schlußstein aller Philosophie; denn sie öffnet uns das „Allerheiligste, wo in einiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß".

4. (1801—03). Das *System der Identität* oder die *Philosophie des Absoluten* war auf den beiden vorigen Stufen von Schellings Philosophieren schon im Keime vorhanden, tritt aber erst in der *Darstellung meines Systems* (1801) als selbständiges Prinzip hervor. Über Bewußtsein und Natur, Subjekt und Objekt thront nämlich das Absolute als „totale Indifferenz von Subjekt-Objekt", oder „absolute Identität des Idealen und Realen". Fichtes Lehre war nur Reflexionsphilosophie und subjektiver Idealismus, während durch Schellings neuen, objektiven Idealismus „aller Dualismus auf immer vernichtet und alles absolut Eines werden" soll. Er gerät so in die Nähe Spinozas, dessen „geometrische" Methode mit ihren Lehrsätzen, Erläuterungen, Beweisen und Zusätzen denn auch sein neues Buch kopiert. Das Absolute ist mit der ewig einen, sich selbst gleichen und sich selbst einleuchtenden Vernunft identisch ($A = A$), die Welt nur der „Grund" seiner Selbstoffenbarung, die Bedingung, unter welcher die totale Indifferenz sich in Tätigkeit setzt, in die „quantitative Differenz" übergeht. Denn, indem sich nunmehr das Absolute in einer endlosen Stufenfolge von „Potenzen" ausdrückt oder entwickelt ($A = A^1, A^2, A^3$ usw.), hat bald der subjektive Pol (der Geist), bald der objektive (die Natur) das Übergewicht. Wir folgen der geistvollen, jedoch zugleich sehr phantastischen Ableitung der einzelnen Potenzen der Natur ($A^1$ = Schwerkraft, $A^2$ = Licht, $A^3$ = Organismus) nicht weiter. Zur Darstellung der idealen Reihe oder der geistigen Potenzen (der Wahrheit, Güte und Schönheit) kommt das Werk nicht, sondern es bricht schon bei den Anfängen des „Organismus" ab.

Der Dialog *Bruno oder über das göttliche und natürliche Prinzip der Dinge* (1802) führt dieselben Gedankengänge in mehr poetischer Weise aus. Das Absolute wird hier auch schon mit dem Namen Gottes bezeichnet; als Urgegensatz erscheint der des Unendlichen und Endlichen. Die vier einseitigen Auffassungen des Absoluten sind: Materialismus, Intellektualismus, Realismus, Idealismus, denen Bruno-Schelling als die wahre seinen „Ideal-Realismus" gegenüberstellt. In demselben Jahre ver-

öffentlichte er noch die in den gleichen Zusammenhang gehörenden *Ferneren Darstellungen aus dem System der Philosophie.*

Die der nämlichen Periode angehörigen *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1803) sind eine der anziehendsten und klarsten Schriften Schellings und eignen sich deshalb, wie bereits oben (S. 291) bemerkt worden ist, am besten zur Einführung des Anfängers in Schellings Eigenart. Auch hier wird das Wissen vom Absoluten als das Urwissen hingestellt, mit dem alle Philosophie beginnen muß, und das schließlich zur Identität mit sich selbst und so zu einem wahrhaft seligen Leben führt. Der Weg dazu ist die intellektuelle Anschauung; sie erfordert „Poesie", d. i. produktives Vermögen. Nicht empirische, analytische oder formale, sondern spekulative Philosophie ist Schellings Losung. Alles Philosophieren außer demjenigen Spinozas und Schellings ist subjektiv-dualistisch. Keine kritische Scheidung der verschiedenen Bewußtseinsgebiete. In der „obersten" Wissenschaft ist „alles eins", die Natur = Gott, Wissenschaft = Kunst, Religion = Poesie: so verkündet uns die romantische Weltformel. Dann werden die einzelnen Studienfächer behandelt. Die Theologie stellt den absoluten Indifferenzpunkt objektiv dar, Naturwissenschaft und Medizin repräsentieren die reelle, Geschichte und Rechtswissenschaft die ideelle Seite der Philosophie. Aufgabe der Wissenschaft ist nicht die trockene Empirie, sondern die von „höheren" Gesichtspunkten ausgehende „Konstruktion" der Religion, der Geschichte, des Staates, ja sogar der Materie, des Lichtes und der Schwere. Erste und notwendige Absicht der Philosophie bleibt: die Geburt aller Dinge aus Gott oder dem Absoluten zu begreifen.

## § 52. Spätere (theosophische) Gestalt der Schellingschen Philosophie. Engere und weitere Anhänger derselben. — Fr. Krause.

1. *Religionsphilosophie.* Mit Schellings pantheistischem Identitätssystem war, genau genommen, Religion unvereinbar; so meinten auch eine Anzahl Freunde wie Gegner. Aber Schelling will in seiner *Philosophie und Religion* betitelten Schrift (1804) beide Dinge zusammenführen, was ihm freilich nur durch eine neue Modifikation seines eben erst festgestellten „Systems" möglich ist. Wie ist die religiöse Grundtatsache des Unvollkommenen und Bösen

zu erklären? Nur durch einen „Abfall“ von Gott oder dem Absoluten, dessen Möglichkeit in dem Begriff der Freiheit liegt. So entsteht in der Endlichkeit, der Natur, dem äußeren Kausalnexus ein „Gegenbild“ des Absoluten, das seine äußerste Entfernung von Gott im Prinzip der Ichheit erreicht, die jedoch zugleich wieder das erste Moment der beginnenden Rückkehr zu jenem bildet. „Nur über den Abgrund geht der Weg zum Himmel“, bei den einzelnen wie bei der Menschheit im ganzen. Die ganze Weltgeschichte zerfällt in zwei große Perioden: 1. eine zentrifugale, 2. eine zentripetale, — die „Ilias“ und die „Odyssee“ des Geistes. Denn der Mensch stand anfangs unter dem Einfluß höherer Naturen vollkommener da (goldenes Zeitalter), er ist durch eigene Schuld abgefallen und wird sich erst allmählich wieder zum Geisterreich hinaufläutern: wie wir aus der Geschichte des Neuplatonismus und der christlichen Mystik wissen, durchaus keine neue Idee. Die wahre Religion kann übrigens nur esoterisch, als Mysterium gedacht werden.

2. *„Freiheitslehre“*. In seiner Schrift von 1809 (s. oben) verfolgt Schelling „das Wesen der menschlichen Freiheit“ weiter. In ihr ist der theosophisch-mystische Einfluß (namentlich Böhmes) noch deutlicher zu spüren. Die Freiheit an sich bedeutet = in Gott sein. Die menschliche Freiheit aber, das Böse zu wählen, ist begründet in demjenigen in Gott, was nicht er selbst, sondern nur dunkles, verstand- und bewußtloses Wollen, also „die Natur in Gott“ ist, die sich dann in dem Eigenwillen der Kreatur im Gegensatz zum göttlichen Universalwillen zu erkennen gibt. Die wahre Einleitung in die Naturphilosophie ist mithin — Theosophie! Übrigens ist trotzdem das Böse des Menschen eigene Tat und Schuld, aus seinem „intelligibelen Charakter“, d. h. seinem prädestinierten „Ur- und Grundwollen“ hervorquellend. Aber daneben bleibt in ihm das gute Prinzip (des göttlichen Geistes), das er in sich handeln „lassen“ kann. Religiosität = Gewissenhaftigkeit = Sittlichkeit heißt: Gebundenheit an den göttlichen Universalwillen. Von der „gegensatzlosen Einheit“ des Ur- oder Ungrundes geht alles aus, und nach Überwindung aller Gegensätze kehrt alles zur gegensatzlosen Einheit in der absoluten Persönlichkeit oder Liebe Gottes zurück. Alles dies soll jedoch nicht durch das Gefühl, sondern durch philosophische Erkenntnis begriffen, die geoffenbarten Wahrheiten zu Vernunftwahrheiten erhoben werden.

3. *Selbstentwicklung Gottes.* Weitere Ausführungen seines neuen Standpunktes bringen die *Antwort an Eschenmayer* und die unbarmherzige Streitschrift gegen Jacobi, beide vom Jahre 1812. Gegen des letzteren „literarische Schandtat" richtete Schelling sein gröbstes Geschütz. Der philosophische Hauptgedanke der Schrift ist die „Evolution Gottes aus sich selbst". Gegenüber dem Jacobischen Vorwurf des Naturalismus und „absichtlich täuschenden Atheismus" sucht Schelling nachzuweisen, daß der Begriff eines persönlichen Gottes, den der Theismus fordere, nicht ohne eine Selbstentwicklung Gottes, diese aber nicht ohne jene Böhmesche „Natur in Gott" möglich sei. — Noch mystischer ist die 1811 verfaßte, aber erst aus dem Nachlaß veröffentlichte Schrift: *Die Weltalter.* Gemeint sind die „göttlichen" Weltalter, nämlich Gottes Offenbarung vor der Weltschöpfung, in dieser Welt und in der Zeit, die nach ihr kommen wird. Der allein veröffentlichte erste Band behandelt nur das „vorweltliche" Dasein Gottes in seinen verschiedenen „Potenzen". Wir müssen offen gestehen, daß es uns nicht geringe Überwindung gekostet hat, den verschlungenen Gedankengängen dieser ungesunden Phantastik zu folgen. — Als eine „Beilage" zu den nicht veröffentlichten „Weltaltern" erschien 1815 die Festrede: *Die Gottheiten von Samothrake.* In der phönikischen Kabirenlehre sowie in den orphisch-dionysischen Geheimkulten der alten Griechen findet Schelling Anklänge an seine theosophischen Konstruktionen. Sehnsucht, Urdrang zum Sein war der erste Grund zur Schöpfung. Die Offenbarung der Natur Gottes geschieht in der Naturreligion oder Mythologie, die seiner Persönlichkeit in der geoffenbarten Religion. Die letzte und höchste Philosophie, nämlich die Religionsphilosophie, zerfällt demnach in 1. die Philosophie der Mythologie, 2. die Philosophie der Offenbarung.

4. *Schellings letztes Stadium: Die Philosophie der Mythologie und Offenbarung.*

Der absolute Weltgrund ist irrational. Deshalb kann eine Philosophie des Endlichen, wie der Rationalismus Hegels oder auch Schellings eigenes Identitätssystem, nur „negativ" sein. Demgegenüber will Schellings letzte oder „positive" Philosophie eben jene Offenbarung des Absoluten in der Entwicklung der Mythologie und der Offenbarung schildern. Sie ist so in ihrem ersten Teile eine Art Philosophie der heidnischen Mythologie, im zweiten eine an die Gnostiker (I, § 52) erinnernde

Philosophie des Christentums. Beide Teile springen mit den historischen Tatsachen sehr willkürlich um; dieselben müssen den Zwecken spekulativer Konstruktionen dienen. Ein so gemäßigter Denker wie *Zeller*[1]) urteilt darüber: „eine wortreiche, verworrene, abstruse Scholastik, ein unerquickliches Gemenge aus spekulativen, ihren Hauptbestandteilen nach seiner früheren Philosophie entnommenen Ideen, trüber Theosophie, willkürlich gedeuteten Bibelstellen und kirchlicher Dogmatik." Immerhin enthält jedoch auch die *Positive Philosophie*, wie u. a. E. Fuchs in seiner oben angeführten Schrift gezeigt hat, neben solchen willkürlichen Konstruktionen einzelne wertvolle geschichtsphilosophische Gedanken.

5. *Geistesverwandte Schellings.*

a) Eine eigentliche „Schule" konnte sich bei Schelling, dessen Philosophie in beständiger Umwandlung begriffen war, nicht wohl bilden. Nur wenige, wie der Würzburger Professor Klein, schlossen sich eng an ihn, d. h. seinen früheren Standpunkt an. Um so zahlreicher sind die ihm verwandten und von ihm angeregten Naturen. Im engeren oder weiteren Zusammenhange mit ihm, dem eigentlichen Philosophen der Romantik, steht jene gesamte Geistesrichtung, die auf das ästhetisch-literarische wie auf das religiöse und politische Leben der Zeit über Deutschland hinaus von so mächtigem Einfluß gewesen ist: die sogenannte „Romantische Schule" (s. § 50). Aber, obgleich die meisten Romantiker sich gelegentlich auch philosophisch geäußert haben, so haben sie doch auf die philosophische Entwicklung verhältnismäßig wenig eingewirkt. Selbst der theoretisch bedeutendste unter ihnen, der reichbegabte, aber im Grunde unproduktive Friedrich Schlegel nicht, dem wir bereits (S. 286) unter den Anhängern Fichtes begegneten. Wie Schelling, sah auch er von seinem Standpunkte der Genialität vornehm auf die „Reflexionsphilosophie des Verstandes" herab. Aber er ging bald noch weiter, verwarf nicht bloß das „geistlose" Gesetz, sondern auch die „konventionelle" Moral, um dann plötzlich von dem Reflexionszynismus seiner bekannten *Lucinde* (1799) umzukippen in eine religiöse Mystik, die ihn einige Jahre später (1808) in die Arme der alleinseligmachenden Kirche führte. Er hat das Verdienst, das Wesen des romantischen Prinzips im Gegensatz zum klassischen als das unendliche Spiel der

---

[1]) *Gesch. der deutschen Philosophie seit Leibniz.* 2. Aufl., S. 561.

Phantasie mit ihren eigenen Produkten oder die „Ironie". bestimmt und als ihr Zentrum die individuelle Persönlichkeit dargelegt zu haben. Später verlangte er dagegen eine strenge, der Hegelschen (s. u.) ähnliche, Methode für die Philosophie, die der „Triplizität", welche durch die Widersprüche hindurch zu der höheren Einheit vordringt. Seine *Philosophie des Lebens* (1828) und *Philosophie der Geschichte* (1829) tragen mystisch-religiöse Färbung[1]). Noch weniger philosophischen Wert haben die allegorischen Phantasiebilder des neuerdings viel behandelten und edierten Novalis (Hardenberg). Bedeutender ist Solger (1780—1819), wenigstens als Ästhetiker, der in seinem *Erwin* den Schlegelschen Ironiebegriff vertiefte und erweiterte, indem er, den künstlerischen mit dem religiösen Gesichtspunkt verbindend, die „Tragödie" des Schönen auf der Erde, seinen Glanz und seine Nichtigkeit zugleich beschrieb.

b) Am meisten wirkte Schellings Naturphilosophie auf die Zeitgenossen ein. Durch sie sind Eschenmayer, Steffens, Schubert, Oken u. a. angeregt worden. Eschenmayer forderte schon früh (1803) als Konsequenz von Schellings Identitätslehre den Übergang von der Philosophie zur „Nichtphilosophie", dem Glauben; er endete in Geister- und Teufelsglauben. Der Norweger Hendrik Steffens (1773—1845), Geologe von Fach, aber an Lessing, Goethe, Spinoza gebildet, sucht Schellings Ideen in seinen *Beiträgen zur inneren Naturgeschichte der Erde* (1801) eine solide fachwissenschaftliche Unterlage zu geben. Seine leitende Idee ist eine großartige Entwicklungsgeschichte der Natur von dem Sonnensystem bis zu ihrem Hauptziel, der Entwicklung der Individualität im Menschen, dem dann ein physiologischer und ein psychologischer Teil gewidmet wird. Später neigte er Schleiermacher zu, noch später kehrte er zum Luthertum zurück. Lorenz Oken (1779—1851, in Jena und Zürich) dagegen bildet nur den Pantheismus Schellings naturalistisch weiter; die ganze Philosophie geht ihm in Naturphilosophie auf (Lehrbuch derselben 1809, Zeitschrift *Isis* 1817ff.). Gott und Universum sind identisch. Er lehrte bereits — ein Vorläufer Häckels — eine Entwicklung aller Organismen durch allmähliche Umbildung aus einem

---

[1]) F. Lederbogen *(Friedrich Schlegels Geschichtsphilosophie, Lpz. 1908)* unterscheidet drei aufeinander folgende Entwicklungsstufen derselben: eine ästhetische, ethische und religiöse.

organischen Urschleim. Der Mensch als Säugetier umfaßt in sich alle die Sinne, die sich auf den niederen Stufen isoliert (das Gefühl im Wurm, der Gesichtssinn im Insekt, der Tastsinn in der Schnecke, das Gehör im Vogel, der Geruch im Fisch, der Geschmack im Amphibium) ausgebildet haben. G. H. Schubert (1780—1860) wiederum schrieb eine Anzahl verbreiteter naturwissenschaftlicher Lehrbücher in religiös-erbaulichem Sinne; daneben beschäftigte er sich gern mit der „Nachtseite" der Natur, Somnambulismus, Träumen, Seelenstörungen u. ä.

c) Die Theosophie Schellings fand einen Geistesverwandten, der auch ihn selbst durch seinen Hinweis auf Jakob Böhme stark beeinflußt hat, in dem Bergwerksdirektor und späteren Professor der spekulativen Dogmatik zu München, Franz (von) Baader (1765 bis 1841), welcher Böhmesche Mystik mit einzelnen Gedanken Kants und Fichtes verbindet, im Grunde aber doch katholischer Philosoph bleibt, dem das selbständige Auftreten der Philosophie seit Baco und Descartes als Verirrung, das kirchliche Dogma dagegen als unüberschreitbare Schranke gilt, wenngleich er dasselbe oft im mystischen Sinne umdeutet und gegen die „römische Diktatur" polemisiert. Seine zum größten Teil nur aus kurzen Aufsätzen bestehenden, aphoristisch-orakelhaft gehaltenen Schriften sind in nicht weniger als 16 Bänden, 1851—60, von seinem treuen Schüler *Franz Hoffmann* und anderen herausgegeben worden. Hoffmanns eigenes systematisches Hauptwerk *Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes* (1835) kennzeichnet schon in seinem Titel die Tendenzen dieser Richtung aufs beste.

d) Wie die Romantik sich in religiöser Beziehung mit der Reaktion verknüpft zeigt, so auch in politischer. Doch gehören diese „Doktrinäre des Rückschritts", wie L. v. Haller († 1854), Adam Müller († 1829) und der einflußreiche Rechtsphilosoph J. Stahl († 1861) — sämtlich Konvertiten — mehr der Geschichte der Politik als der Philosophie an.

e) Endlich sei bei dieser Gelegenheit noch der merkwürdige Bardili (1761—1808) erwähnt, der, Kants „Trennung" des Denkens vom Sein bekämpfend, ein System des „rationalen Realismus" aufstellte, welches in seinen aufsteigenden Seinsformen, von denen jedesmal die niedere in der höheren enthalten sein soll, gleichzeitig an Aristoteles und Schelling erinnert. Der Titel seines Hauptwerks lautet: *„Grundriß der ersten Logik, gereinigt von den Irr-*

*tümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantschen insbesondere; keine Kritik, sondern eine medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands kritische Philosophen. Der Berliner Akademie der Wissenschaften, den Herren Herder, Schlosser, Eberhard, jedem Retter des erkrankten Schulverstands in Deutschland, mithin auch vorzüglich dem Herrn Friedrich Nikolai, widmet dies Denkmal die deutsche Vaterlandsliebe.* Stuttgart 1800."

Schleiermachers, der zwar mit der Romantik zusammenhängt, aber eine selbständige Stellung ihr gegenüber einnimmt, wird später besonders gedacht werden. Dagegen fügen wir hier noch einen kürzeren Abschnitt über die eigenartige Philosophie Fr. Krauses an.

6. K. Chr. Fr. Krause (1781—1832), aus Eisenberg in Sachsen-Altenburg, hörte in Jena Fichte und Schelling, war Privatdozent daselbst 1802—05, 1814 in Berlin, 1824 bis 1831 in Göttingen und starb 1832 in München. Eine edle und tiefsinnige Natur, vermochte er gleichwohl nirgends äußere Erfolge zu erzielen, wozu wohl seine eigentümliche, sämtliche philosophischen Kunstausdrücke in ein willkürlich-wunderliches Deutsch übertragende Terminologie nicht zum wenigsten beitrug. Krause sagt zwar einmal, seine Philosophie könne alle Namen führen, die man je einer philosophischen Auffassung beigelegt habe; in der Hauptsache ist sie jedoch Philosophie des Absoluten, von Gott oder dem „Wesen" als „Grundschauung" ausgehend, genauer „All-in-Gott-Lehre (Panentheismus)", welche zeigt, wie die als Persönlichkeit zu denkende Gottheit an und in dem Prozeß der gesamten endlichen Dinge sich entwickelt. In seiner „Grundwissenschaft" unterscheidet er zwei „Lehrgänge": 1. einen von der Selbstschauung zu Gott analytisch-aufsteigenden und 2. einen von der „Wesen"schauung synthetisch-absteigenden. Der erstere ist eigentlich nur die Einleitung zu dem letzteren, für Krause bei weitem wichtigeren. Gott ist das „ungegenheitliche", das „Or-Wesen" oder „Wesen-als-Urwesen". Die Welt, der Wesengliedbau, wird, ähnlich wie bei Schelling und Baader, durch eine innere Entgegensetzung der Wesenheit im Urwesen abgeleitet. Wir verzichten auf eine Darlegung der Phantastik, in der er sich dabei ergeht, in welcher Ausdrücke wie Or-om-Wesenlebverhaltheit, Orend-eigen-Wesenahmlebheit und andere Sprachungetüme eine Rolle spielen. Wie im „Wesen", so sind auch im „Wesengliedbau" zwei oberste Wesen, das Geistwesen (die Vernunft) und das Leibwesen (die Natur),

beide in dem „Vereinwesen" (der Menschheit) miteinander verknüpft. Die Natur ist die Offenbarung des einen inneren Lebens, die wahre Naturansicht daher die dynamische; doch hat Krause die auf die „Urwesenlehre" und „Vernunftwissenschaft" folgende „Naturwissenschaft" nicht selbständig ausgebildet. Die Hauptsache ist ihm die „Vereinwesenlehre" (Anthropologie) mit der sich ihr anschließenden Religions-, Sitten- und Rechtslehre und Geschichtsphilosophie. Ihrer aller Quell ist Gott. Religion ist Verein des Menschenlebens mit dem Leben Gottes; das oberste Gebot der an Kant sich anlehnenden Sittenlehre: Wolle du selbst und tue das Gute als das Gute, ahme Gott nach im Leben!

Als eigenartigste und bedeutendste Leistung Krauses gilt seine Rechtsphilosophie. Zwar läßt sich mit seiner Definition des Rechts als des „Gliedbaus aller zeitlich freien Lebensbedingnisse des inneren Selblebens Gottes und in und durch selbiges auch des wesengemäßen Selblebens und Vereinlebens aller Wesen mit Gott" methodisch wenig anfangen, aber die in ihr liegende Tendenz macht ihrem Urheber alle Ehre. Das Recht soll nicht bloß auf die Bedingungen des äußeren Freiheitsgebrauchs beschränkt sein, sondern das Gesamtleben der Menschheit so ordnen, daß jeder sich ungehindert dem Endziele der sittlichen Vollendung nähern kann: sowohl die einzelnen wie ihre Vereinigungen in Ehe-, Freund-, Ort-, Stamm-, Volkvereinen, in Wissenschafts-, Kunst-, Tugend- und anderen Bünden. Die Geschichtsphilosophie legt dar, wie der Gliedbau der Ideen in der Zeit sich darbildet, wie jede Gemeinschaft die „Lebensalter" der Kindheit (Keimalter), Jugend (Wachsalter), Reife, Hochreife (Gegenjugend) und Greisalter (Gegenkindheit) durchmacht; wir befinden uns gegenwärtig in dem Übergang von der Jugend zu dem (durch Krause selbst!) begründeten Alter der (geistigen) Reife. Das schöne, aber phantastische Ideal, das der arme, trotz aller bitteren Enttäuschungen in seinem unerschütterlichen Optimismus verharrende Philosoph sich in seiner weltabgewandten Studierstube ausgedacht, war ein die ganze Welt umfassender Menschheitsbund (vgl. *Das Urbild der Menschheit,* 1811), dessen Keime er eine Zeitlang in der Freimaurerei erblickte.

Während Krause bei seinen Lebzeiten und in seinem Vaterlande fast unbeachtet blieb, verbreitete sein Schüler Ahrens (1808—1847) die Lehre des Meisters in Frankreich und Belgien, und del Rio († 1869) mit besonders

großem Erfolge in Spanien, wo noch heute die Gegner der Scholastik und des Jesuitismus unter den Universitätslehrern in der Regel als „Krauseaner" (Krausistas) bezeichnet werden. In den letzten Jahrzehnten haben einige begeisterte Anhänger (Leonhardi, Röder, Hohlfeld, Wünsche u. a.) auch in Deutschland Krauses Philosophie zu neuem Leben zu erwecken gesucht, indem sie aus dem schier unerschöpflichen Nachlaß des Philosophen eine wahre Flut von größeren und kleineren Schriften veröffentlicht haben; bisher indes mit geringem Erfolg.

---

## Kapitel XVII.

# Hegel.

### § 53. Leben, Charakter und schriftstellerische Entwicklung.

*Vgl. die heute noch wertvollen Biographien von K. Rosenkranz (Anhänger Hegels), Berlin 1844, und R. Haym, Hegel und seine Zeit (kritisch), Berlin 1857, von denen letztere auch zu den besten zusammenfassenden Darstellungen seiner Lehre zählt, außerdem den VIII. Band (Hegel) von Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philosophie, Heidelberg 1902 (1192 Seiten, 2. Aufl. 1909 f.); ferner Lassons Einleitungen zu seinen Ausgaben Hegelscher Werke (s. u.) Zur ersten Einführung kann auch die kurze Schrift von K. Köstlin, Hegel in philos., polit. und nationaler Beziehung (Tübingen 1870) empfohlen werden.*

*Zu einer vollständigen Ausgabe seiner Werke, einschließlich der Vorlesungsmanuskripte, vereinigte sich ein „Verein von Freunden des Verewigten" (Gans, Hotho, Michelet, Rosenkranz u. a). Dieselbe erschien in 18 Bänden 1832—1845; dazu ist 1887 der von seinem Sohne Karl Hegel veröffentlichte Briefwechsel als Band XIX gekommen. In den letzten Jahren sind verschiedene neue Einzelausgaben erschienen, so von der Enzyklopädie (Bd. 33 der Philos. Bibl., 2. Aufl. mit Einleitung von G. Lasson, Lpz. 1905), der Phänomenologie des Geistes (Jubiläumsausgabe, mit ausführlicher Einleitung von G. Lasson, Lpz. 1907, Philos. Bibl. Bd. 114), der Religionsphilosophie (in gekürzter Form, mit Einführung, Anmerkungen und Erläuterungen von Arthur Drews, Jena 1905) und den Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte (bei Reclam, 1907). Auch der holländische Hegelianer Bolland hat die wichtigsten Schriften: die „kleine" Logik, die Religions-, die Rechtsphilosophie, die Enzyklopädie (1906), die Phänomenologie (1907) und die Vorlesungen über Geschichte der Philosophie (1908) mit Kommentaren*

*neu (Leyden 1901 ff.) herausgegeben. Auf der Kgl. Bibliothek zu Berlin finden sich noch zahlreiche Manuskripte aus den verschiedensten Perioden des Philosophen, von denen bisher erst seine Theologischen Jugendschriften durch Hermann Nohl (Tübingen 1907) veröffentlicht worden sind.*

Geboren in Stuttgart am 27. August 1770 als Sohn eines württembergischen Rechnungsbeamten, behielt Georg Wilhelm Friedrich Hegel sein Leben lang die Gemütstiefe, aber auch die Schwerfälligkeit und Bedächtigkeit des schwäbischen Naturells. Daneben war ihm eine gewisse Trockenheit und Altklugheit eigen; schon auf der Universität hieß er der „alte Mann", und auch später blieb er körperlich ungewandt und ein schlechter Redner. Von dem Studium der Theologie (im Tübinger Stift), dem er sich, wie Fichte und Schelling, anfangs zugewandt, entfernte ihn innerlich bald die Begeisterung für das Griechentum und den Pantheismus, die er mit seinem Freunde Hölderlin teilte. Von Kants Werken zog ihn besonders dessen Kritik der Urteilskraft an; auch Schillers ästhetische Briefe wirkten auf ihn ein. Nach bestandener theologischer Prüfung war er — gleich Kant, Fichte, Schelling und Herbart — längere Zeit Hauslehrer (1794—97 in Bern, 1797—1800 in Frankfurt). 1795 schrieb er ein erst neuerdings (s. o.) veröffentlichtes *Leben Jesu,* von ziemlich freigeistigem, stark durch Kants *Religion innerhalb etc.* beeinflußtem Standpunkt. Sein gleichzeitiges politisches Interesse bezeugt seine Kritik der „neuesten inneren Verhältnisse Wirtembergs" (1798), sowie eine solche der deutschen Reichsverfassung (1801, beide erst aus seinem Nachlaß veröffentlicht). Gegen Ende 1800 faßt er den Entschluß, selbst in die philosophische Bewegung Deutschlands einzugreifen und beginnt die Ausarbeitung eines selbständigen Systems, in dem schon die Keime seiner späteren Philosophie, wenngleich unausgebildet und in spröder, schwer verständlicher Hülle, vorhanden sind, mit dem Kernsatz: Das Absolute ist Geist, und es ist dialektischer Art, d. h. in beständiger Entwicklung begriffen. Januar 1801 läßt er sich als Privatdozent in der damaligen Metropole der Philosophie Jena nieder, wo bald darauf (1803) von etwas über 50 Dozenten nicht weniger als 14 Philosophen, darunter die Hälfte Privatdozenten waren. Dort schließt er sich anfangs an seinen Universitätsfreund und Landsmann Schelling in ähnlicher Weise an, wie dieser an Fichte, Fichte an Kant sich angelehnt hatte. Seine Dissertation *De orbitis planetarum*

(1801), deren spekulative Aufstellungen zufälligerweise in demselben Jahre durch die Entdeckung des ersten Planetoiden widerlegt wurden, und seine Schrift *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems* sind Verteidigungen von Schellings Identitätssystem: obwohl Hegel, monistischer als dieser, bereits den Geist (Fichtes „Ich") zum Absoluten macht. Gemeinsam mit dem jüngeren Landsmann gibt er dann das *Kritische Journal* (§ 50) heraus. In Schellings Geist schreibt er auch *Über das Wesen der philosophischen Kritik* gegen die Subjektivität der Halbphilosophen, den „gemeinen Verstand" Krugs (§ 44a, 1), den Skeptizismus Schulzes (§ 45, 1), die „Reflexionsphilosophie" Kants, Jacobis und Fichtes, ferner *Über die wissenschaftliche Behandlung des Naturrechts* gegen Hobbes, Kant und Fichte. In diese Zeit (1802—03) fällt wahrscheinlich auch die Abfassung eines Entwurfs zum *System der Sittlichkeit* für seine Vorlesungen, das nicht vom einzelnen, sondern vom Volke als sittlichem Organismus ausgeht und u. a. die sittliche Heilkraft des Krieges im Gegensatz zu Kants „Ewigem Frieden" preist.

Aber die kecken Einfälle und blendenden Allgemeinheiten der Schellingschen Philosophie konnten Hegels nach strenger, nüchterner Systembildung strebendem Geiste nicht zusagen. Als zudem Schelling 1803 Jena den Rücken kehrte und er fortan auf sich selbst angewiesen war, arbeitete er sein erstes selbständiges großes Werk aus, die als Einleitung in sein System gedachte *Phänomenologie des Geistes* (1807), die in der Nacht vor der Schlacht bei Jena vollendet wurde. Die Ereignisse dieser Tage, die ihn im übrigen innerlich wenig berührten — in Napoleon hatte er den „Weltgeist zu Pferde" bewundert — trieben ihn von dort, wo er 1805 außerordentlicher Professor mit einem armseligen Gehalt geworden war, Frühjahr 1807 nach dem damals geistig aufblühenden Bayern, wo er zunächst eine Zeitlang die Bamberger Zeitung redigierte, dann aber durch seinen Freund Niethammer, Leiter des bayrischen höheren Schulwesens, die ihm sympathischere Stellung eines Rektors des Nürnberger Gymnasiums erhielt. In dieser Zeit (1808—16) bildete er sein System weiter aus; sein zweites Hauptwerk *Wissenschaft der Logik* erschien in 3 Bänden 1812—16. Der Unterricht in den höheren Gymnasialklassen kam seinem Stile zugute; derselbe wurde klarer und ebener, freilich auch schulmäßiger, ja scholastischer. 1816 gelang es ihm, in seine eigentliche Berufssphäre zurückzukommen, indem er als Professor der Philo-

sophie nach Heidelberg berufen wurde. Hier erschien die erste und einzige Gesamtdarstellung seines Systems, die *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1817, 1827 in 2. stark vermehrter, 1830 in 3. Aufl., in den S. W. mit von anderen nachgeschriebenen, nicht unbedingt zuverlässigen Erläuterungen und Zusätzen versehen). Die Vorrede zu diesem Werke, die sich gegen den „Aberwitz" des „romantischen", noch schärfer aber gegen die „widrigere Dünkelhaftigkeit" des skeptischen und kritischen „Subjektivismus" wandte, sowie die konservative Staatsgesinnung, die er in einem Aufsatz über die Verhandlungen der württembergischen Stände (1817) bekundete, ließen ihn der damaligen preußischen Restauration geeignet für ein Lehramt an der Berliner Universität erscheinen, an der er dann die letzten dreizehn Jahre seines Lebens gewirkt hat.

Mit dieser Periode (1818—31) beginnt seine eigentliche Ruhmeszeit. Von den Mächtigen begünstigt, von zahlreichen Schülern umgeben, im Glanze seiner steigenden Berühmtheit sich sonnend, wird er eine Art philosophischer Diktator Deutschlands, seine Philosophie zur Zeitphilosophie, sein System zur wissenschaftlichen Behausung des Geistes der preußischen Reaktion. Am deutlichsten tritt dies in seiner *Rechtsphilosophie* (1821) hervor, deren berüchtigte Vorrede u. a. auch die Regierungen auf die Staatsgefährlichkeit des „seichten" und „subjektivistischen" liberalen Zeitgeistes und seiner philosophischen Vertreter (wie Fries) hinweist. In Berlin entwickelte er mit dem ihm eigenen Riesenfleiße eine ausgedehnte Kathederwirksamkeit in Vorlesungen über alle philosophischen Disziplinen, von denen er einzelne, wie die Religionsphilosophie, hier erst vollständig ausgeführt hat. Den zahlreich aus ganz Deutschland und darüber hinaus herbeiströmenden Jüngern, die zu seinen Füßen saßen, imponierte die Geschlossenheit und strenge Ordnung des Systems, in das er den ganzen geistigen Inhalt der Zeit einzuschließen suchte, während sein Vortrag so eintönig und unbeholfen wie früher blieb. Das Organ der sich bald ausbildenden Hegelschen Schule waren die 1827 gegründeten *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*.

Mitten in dieser Tätigkeit, auf der Höhe seines Ruhmes, Mittelpunkt der Verehrung einer zahlreichen Schülerschar, wurde Hegel 1831 von der in Berlin grassierenden Cholera ergriffen und starb 61jährig an

Leibniz' Todestag, dem 14. November. Seine letzte Arbeit war eine von reaktionär-bureaukratischem Geiste eingegebene Kritik der neuen englischen Reformbill für den „Preußischen Staatsanzeiger" gewesen. Er ruht neben dem ihm in vieler Beziehung so entgegengesetzten und doch in der Methode des Philosophierens (von dem Absoluten aus) verwandten Fichte.

Die um die Mitte des Jahrhunderts sehr reiche Literatur über Hegel hat sich mit der Abnahme des Interesses für seine Philosophie stark verringert. Der abstrakte Charakter der Hegelschen Philosophie, ihre teils schematische teils noch mit sich selbst ringende, oft ins Mystisch-Dunkle sich verlierende Darstellung, sowie die Masse technischer Ausdrücke bewirken, daß Hegel heute nur noch von wenigen gelesen wird, die durch dieses Dornengestrüpp zum fruchtbaren Kern vorzudringen vermögen. Erst in jüngster Zeit beginnen sich gewisse Kreise (vgl. § 76) wieder für ihn zu erwärmen. Am ansprechendsten sind wohl die Vorlesungen zur Ästhetik und zur Philosophie der Geschichte; in die *Logik* und *Phänomenologie* ist eine Überfülle von Gedanken gepreßt. Wir versuchen im folgenden zunächst Grundgedanken und Methode des Hegelschen Philosophierens möglichst deutlich zur Anschauung zu bringen, um darauf erst den theoretischen, dann den praktischen Teil des Systems in den knappsten Umrissen darzustellen.

## Hegels Philosophie.

### § 54. I. Einleitung. — II. Das System: A. Logik. B. Naturphilosophie.

#### I. Einleitendes.

1. *Der Entwicklungsgedanke.* Die gesamte Wirklichkeit ist Verwirklichung der Vernunft. Diese bedarf jedoch eines Objektes, um zu wirken; sonst bliebe sie bloßes Prinzip, latente Möglichkeit, wie schon Fichte gezeigt hat. Die höhere Natur (= Vernunft) entfaltet sich in der niederen (Welt, Materie) und organisiert sie. Alles in der Welt ist Werden, Entwicklungsprozeß, von dem kleinsten Grashalm bis zum Sonnensystem. Überall neben dem Sein ist: Nicht mehr-, Noch nicht-, Nicht-ganz-Sein (Negativität). Warum das? Weil nur das

Werden wahres Sein, d. h. Leben ist, und nur auf dem Wege der Entwicklung ein Etwas zur wirklichen Existenz gelangen kann. Alles jetzt Vorhandene war schon von Anbeginn der Welt her im Keime vorhanden. Jede Entwicklungsstufe muß ganz durchgemacht werden, daher sind Einseitigkeiten notwendig (z. B. in der Jugend des Menschen), die nur dann vom Übel sind, wenn die Entwicklung durch sie ins Stocken gerät. Je stärker die Einseitigkeit war, desto sicherer stürzt sie zusammen. Aber sie wirkt auch Gutes, denn sie verwirklicht nicht nur ein bestimmtes, an seiner Stelle notwendiges Entwicklungsmoment, sondern ist zugleich auch ein Sporn, der vorwärts treibt, beispielsweise den Krieg zum Frieden, die Willkür zum Gesetz, die Herrschaftslosigkeit zur Herrschaft. Der Mensch sorge nur dafür, daß das Schwanken zwischen den Extremen aufhöre und die Forderungen der Vernunft immer mehr zur Geltung gelangen. Denn auch in ihr geht das lebendige Werden fort: sie selbst schafft die Gegensätze, die sie dann überwindet. Das ist das Geheimnis der

2. *Dialektischen Methode,* die zwar schon in Fichtes These — Antithese — Synthese, ja bereits in Kants Trichotomien, deutlicher in Schellings Potenzierungsmethode angelegt erscheint (S. 295, vgl. auch Fr. Schlegel S. 300), jedoch erst bei Hegel zur vollen und bewußten Durchführung gelangt. Es liegt im Wesen des Geistes, sich selbst zu entzweien, dann aber aus dieser Entzweiung zu seiner ursprünglichen Einheit zurückzukehren. Jeder Begriff muß, da er begrenzt ist, zu seiner eigenen Aufhebung führen, „in sein Gegenteil umschlagen"; so entspringt ein neuer Begriff, aus dessen Verbindung mit dem ersten sodann eine höhere Einheit entsteht, und so fort in infinitum. Diese vorwärts treibende „Dialektik" ist zugleich der Ausdruck der Selbstentwicklung des Daseins. Auf dem Gipfel der Entwicklung bereitet sich schon die Auflösung vor, wenn auch das Wesentliche beharrt: das Samenkorn in der Pflanze, der ursprüngliche Charakter im Menschen. Nach diesem Triplizitäts-Schema wurden nun von Hegel und den Hegelianern alle menschlichen Begriffe bearbeitet, in dasselbe der ganze Erfahrungsinhalt — mehr oder weniger willkürlich — hineingepreßt: Position, Negation, „Negation der Negation", so hörte man es damals von allen Kathedern schallen. Denn diese „dialektische" Entwicklung ist nicht bloß eine Eigenschaft der Gedanken, sondern auch der — „Dinge".

Indem wir das Dasein denken, denkt das Dasein in uns. Jede Erscheinung deutet vermöge ihrer Eingegrenztheit notwendigerweise über sich selbst hinaus, ist nur ein Moment in dem großen Zusammenhang und Entwicklungsgang der Dinge oder, in Hegelscher Sprache, in der „Selbsterscheinung des absoluten Geistes“.

3. *Ausgangspunkt und Einteilung des Systems.* Seit Fichte ist das Hauptanliegen der deutschen Philosophen die Errichtung eines wohlgepanzerten, alles umfassenden Systems. Dieses Streben erreicht in Hegel seinen Höhepunkt. Wie Spinoza, Fichte und namentlich Schelling, geht auch er dabei vom Absoluten aus, aber das Absolute ist für ihn nicht, wie bei Schelling, eine ruhende Einheit, ein totes Sein, „eine Nacht, in der alle Kühe schwarz sind“, sondern Leben, Entwicklung, Geist. Das Absolute, der Grund der Welt ist die Vernunft, selbstverständlich nicht in irgendwelcher konkreten Gestalt, sondern nur als Prinzip, als zeit- und raumlose, von Ewigkeit her vorhandene Idee gedacht. Sie allein existiert immer und wahrhaft, alles Unvernünftige und Begrifflose dagegen nur vorübergehend und scheinbar, als ein Moment in ihrer Verwirklichung. Hegels Philosophie ist also Idealismus, aber unkritischer, spekulativer, absoluter Idealismus.

In der Natur entäußert sich die absolute Vernunft ihres „An sich seins“, im Geiste kehrt sie in sich zurück. Das philosophische System muß sich mithin gliedern in: 1. die Wissenschaft von der Idee an und für sich, oder die Logik, 2. die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein oder die Naturphilosophie, 3. die Wissenschaft der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt, oder die Geistesphilosophie. Jeder dieser drei Hauptteile gliedert sich dann nach dem Prinzip der dialektischen Methode wieder in Dreiheiten, diese desgleichen. Das Ganze ist ein kühner Konstruktionsversuch, rein mit den Mitteln der Logik, die zugleich Metaphysik geworden ist, die ganze Welt des Seienden aus dem Wesen des Begriffs herauszuspinnen. Man hat daher Hegels Philosophie wohl auch als Panlogismus bezeichnet.

4. *Einleitung in das System (Phänomenologie).* Diesem Systeme hat Hegel, ähnlich wie Spinoza in seinem Traktat *De emendatione,* als Einleitung vorausgeschickt eine Lehre von den Erscheinungsformen (daher *Phänomenologie*) und Entwicklungsstufen des Bewußtseins (*Geistes*), von seinen niedersten bis zu seinen höchsten Formen. Freilich will diese Lehre weit mehr sein als eine bloße Propädeutik;

sie ist zugleich ein Teil der Philosophie des Geistes. Sie ist notwendig, weil Hegel das Absolute nicht, wie Schelling, mit der „intellektualen Anschauung" des Genies, sondern rein wissenschaftlich-begrifflich erfassen will. Zu diesem philosophischen Begreifen aber muß das gewöhnliche Denken erst emporgebildet werden, indem es auf seine Widersprüche aufmerksam gemacht wird. Die Darstellung wird um so komplizierter, als neben der Entwicklung des individuellen Geistes zugleich die analoge des Weltgeistes aufgezeigt werden soll, so daß wir zugleich eine genetische Psychologie, Philosophie und Kulturgeschichte erhalten, deren Fäden leider nur zu häufig ineinander laufen. Die Hauptstufen (mit ihren wichtigsten Unterstufen) sind: 1. das Bewußtsein (a. sinnliche Gewißheit, b. Wahrnehmung, c. Verstand); 2. das Selbstbewußtsein; 3. die Vernunft (a. die sich selbst und die Natur beobachtende, b. die sich selbst verwirklichende, c. die Individualität); 4. der Geist, d. i. das sittliche Bewußtsein (a. der wahre Geist des Altertums, b. der sich selbst entfremdete der Aufklärung, c. der seiner selbst gewisse oder die Moralität); 5. die Vollendung des Geistes in der Religion (a. natürliche, b. Kunst, c. geoffenbarte); endlich 6. das absolute Wissen des sich in sich selbst und der Geschichte begreifenden Geistes. Die Darstellung dieses absoluten Wissens ist

## II. Das System der Philosophie,

das, wie wir oben sahen, in Logik, Natur- und Geistesphilosophie zerfällt.

### A. Die Logik oder die Lehre von der „Idee"

(s. vorige Seite) gliedert sich ihrerseits wieder in die Lehre 1. vom Sein, 2. vom Wesen, 3. vom Begriff.

1. Das Sein. Hegel beginnt mit dem „reinen", d. h. noch ganz inhaltlosen und unbestimmtem Sein. Aus diesem werden, auf dem Wege der uns bekannten (S. 309) dialektischen Methode, abgeleitet die ihrerseits in der Regel wiederum dreigeteilten Seinsarten oder -stufen: a) das Werden, das Dasein und das unendliche oder Für-sich-sein (Qualität); b) die reine, bestimmte und unendliche Quantität, in welche die Qualität umschlägt; c) das Maß bezw. Maßlose, in dem Qualität und Quantität sich gegenseitig einen bezw. aufheben. Das in

allem Wechsel der Bestimmungen beharrende „wahrhafte" Sein ist

2. Das Wesen. Dieses scheint a) in sich selbst („reflektiert") und erzeugt so die sogenannten Denkgesetze der Identität, des Unterschieds (Verschiedenheit, Gegensatz, Widerspruch) und des zureichenden Grundes. Der Widerspruch ist ebenso notwendig wie die Identität; er ist die Wurzel aller Bewegung und alles Lebens; freilich muß er sich zuletzt auflösen in den Grund und damit in die Existenz eines Dinges. Das Wesen tritt b) in das Dasein hinaus als „Erscheinung"; daraus entspringen dann die scheinbaren Gegensätze von Inhalt und Form (Gesetz), Ganzem und Teilen, Innerem und Äußerem, Ding und Eigenschaften, Grund und Folge, die in Wahrheit nur zwei Momente eines und desselben Wesens sind. Das Wesen offenbart sich c) als Wirklichkeit. Was vernünftig ist, ist wirklich, und umgekehrt. Ihre drei Momente sind die Möglichkeit (des „Zufälligen"), die Wirklichkeit (im engeren Sinne) und die Notwendigkeit, ihre drei Verhältnisse: Substantialität, Kausalität und Wechselwirkung. Die Einheit des Seins und des Wesens, die Wahrheit der Substanz ist

3. Der Begriff. Alles Einzelne ist nur die Erscheinung eines Allgemeinen, welches seine Momente frei aus sich entwickelt. In diesem umfassenden Sinne versteht Hegel den Begriff. Er ist die Einheit, welche die Teile zu einem Ganzen macht, die das Viele belebt und durchdringt, wie z. B. das Leben den Organismus, ein bestimmter Gedanke das Kunstwerk, eine sittliche Idee eine Menge von Individuen. Daher ist auch die höchste Erscheinungsform des Begriffs die Idee, in der er sich selbst verwirklicht. Ihr geht vorauf a) der subjektive Begriff mit seinen Formen: Begriff im engeren Sinne, Urteil und Schluß (also den Hauptbegriffen der üblichen elementaren Logik, die aber bei Hegel zugleich metaphysische Bedeutung erhalten), b) der objektive Begriff, der die (nach Hegel hier ebenfalls metaphysisch zu verstehenden) Momente der mechanischen Ordnung, des chemischen Prozesses und der Teleologie durchläuft. Indem letztere als „innere" Zweckmäßigkeit im Sinne Kants gefaßt wird, leitet sie über zum Verständnis der c) Idee, welche ihrerseits sich als Leben, Erkennen und absolute Idee entfaltet, in der letzteren also zu dem Ausgangspunkt des Hegelschen Philosophierens (s. oben I, 3) wieder zurückführt.

Wenn man auch mit der Hegelschen Verquickung von Logik und Metaphysik nicht einverstanden ist, so wird man immerhin die Summe von Geist und Wissen bewundern müssen, in die der Philosoph in seiner *Logik* und *Phänomenologie* — von beiden konnten wir hier nur das allgemeinste Schema geben — seine metaphysischen Hirngespinste „hineingeheimnist" hat. Weit weniger Eigentümliches besitzt seine

### B. Naturphilosophie,

auf deren Gebiet er sowieso, seiner ganzen Geistesart wie seinem Bildungsgange nach, weniger zu Hause war, so daß er sich in den Einzelheiten stark an Schelling anlehnt. Wie seine beiden Vorgänger, sucht auch er die Natur aus dem Absoluten, d. h. bei ihm aus der Idee, „abzuleiten". Die Idee entschließt sich, „sich als Natur frei aus sich zu entlassen". Die Natur ist die Idee in der Form ihres Andersseins. Sie ist als „ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der anderen hervorgeht, aber" — wie Hegel ausdrücklich einschärft — „nicht (!) so, daß die eine aus der anderen natürlich erzeugt würde", sondern aus „der inneren, den Grund der Natur ausmachenden Idee!" Die Tendenz dieser Idee als Natur ist der Fortschritt zur Subjektivität. a) Zunächst nämlich erscheint sie als ein nur äußerlich — durch Raum, Zeit, Bewegung, Schwere und Gravitation — zusammengehaltenes Außereinander (Gebiet der Mechanik); dann b) in ihren besonderen, durch Kohäsion, Elektrizität, chemische Affinität u. a. bestimmten Erscheinungen (Physik); endlich c) in ihrer individuellen Gestalt als Stein, Pflanze und Tier, in der Gestaltung, Assimilation und Reproduktion als den drei Grundformen des animalischen Prozesses (Organik). Der Untergang des Individuums ist eine Folge seiner „Unangemessenheit zur Idee" seiner Gattung. So wird, wie bei Schelling, die ganze Natur rein begrifflich konstruiert; doch sieht Hegel sich genötigt anzuerkennen, daß in der realen Natur stets ein Rest zurückbleibt, welcher der Auflösung in den reinen Begriff unzugänglich bleibt; er nennt sie daher auch das „Reich der Zufälligkeit".

Erst im Geiste findet sich die Idee selber wieder, kehrt sie in sich zurück. Damit kommen wir zum letzten und Hauptteile der Hegelschen Philosophie, der Philosophie des Geistes.

## § 55. Das System. C. Die Philosophie des Geistes: Psychologie, Ethik, Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie, Ästhetik und Religionsphilosophie.

Hier ist Hegel wieder in seinem Elemente. Nach seinem Heraustreten aus der Natur richtet sich der Geist I. zunächst auf sich selbst, als „subjektiver" Geist, der sich zum Bewußtsein seiner Freiheit durcharbeitet, die er dann II. als „objektiver" Geist in der Welt des Rechts und der Sittlichkeit zu realisieren sucht, um zuletzt III. sich selbst in der Einheit von Dasein und Begriff als „absoluten" Geist in der Kunst, Religion und Philosophie zu erfassen.

I.

Die Lehre vom subjektiven Geiste, die man auch als die Hegelsche Psychologie (im weiteren Sinne des Wortes) bezeichnen könnte, ist von Hegel in der *Enzyklopädie* nur kurz skizziert und erst in seinen Vorlesungen und von seinen Schülern weiter ausgeführt worden. Ihr erster Abschnitt, a) die Anthropologie, betrachtet den Geist, wie er aus den Händen der Natur hervorgeht, als die ideelle Einheit, Seele oder Entelechie (Aristoteles!) eines organischen Körpers (natürliche, träumende, wirkliche Seele) bis zum Bewußtsein; b) die Phänomenologie verfolgt den Prozeß weiter vom sinnlichen Bewußtsein bis zur Vernunft (vgl. § 54 I, 4); c) die „Psychologie" (im engeren Sinne) betrachtet den „Geist" in seiner theoretischen Ausbildung als Intelligenz, der praktischen als Wille, endlich in seiner sich selbst bestimmenden Freiheit. Als solcher geht er über in den „objektiven" Geist.

II.

Der objektive Geist manifestiert sich 1. im Recht, 2. in der Moralität, 3. in der „Sittlichkeit".

1. In der von Hegel auch besonders (s. S. 307) bearbeiteten Rechtsphilosophie ist a) die niederste Stufe das „abstrakte" oder „formale" Recht, welches wieder in Eigentums-, Vertrags- und Strafrecht zerfällt. Der Gegenstand nämlich des Rechtes, die zu schützende Person, gibt sich die äußere Sphäre ihrer Freiheit im Eigentum, das daher ein jeder besitzen soll (vgl. Fichte, § 49), tritt in Verhältnis zu den anderen Personen im Vertrag, als dem Zusammenfluß zweier Willen, und setzt sich endlich als besonderen gegen den allgemeinen Willen in Un-

recht, gesteigert in Verbrechen um, dessen Negation — also die „Negation der Negation des Rechtes“ — die Strafe ist. Die dem Wiedervergeltungsrecht entspringende Strafe ist das Recht nicht bloß gegen den Verbrecher, sondern auch des Verbrechers als vernünftigen Wesens. Der besondere Wille dagegen, der das Allgemeine als solches will, ist die

2. „Moralität“, die zum abstrakten Recht etwa dieselbe Stellung, wie bei Kant zur „Legalität“, einnimmt und ungefähr dem entspricht, was wir heute Individual-Ethik nennen. Es werden Vorsatz und Schuld, Absicht und Wohl des Handelnden, das Gute und das Gewissen behandelt. Aber aus diesen Gegensätzen vermag sich nach Hegel die subjektive Selbstbestimmung nicht herauszufinden. Die „subjektive“ Moralität gilt ihm nicht als etwas Selbständiges — sie wird vielmehr in ihrer Isolierung willkürlich und böse —, sondern nur als Durchgangspunkt zu der Synthese von Legalität und Moralität, der „objektiven“

3. „Sittlichkeit“ in Familie, bürgerlicher Gesellschaft und Staat.

a) Aus dem sittlichen Charakter des Familienlebens werden die Grundsätze für die Ehe, das Erbrecht und die Kindererziehung deduziert.

b) In der bürgerlichen Gesellschaft — ein aus Hegels Philosophie später in den Marxismus (§ 74) übergegangener und dort viel angewandter Begriff — ist letzter Zweck das Interesse des Einzelnen, das den Staat nur für den Schutz und die Sicherheit des Eigentums und der persönlichen Freiheit in Anspruch nimmt. Die Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft behandelt daher die „Staatsökonomie“ nur als das System der Interessen und Bedürfnisse, ferner die Rechtspflege (Öffentlichkeit und Schwurgerichte werden gefordert) und die sozialen Funktionen der „Polizei“ (heute: inneren Staatsverwaltung, Regierung) einer-, der Korporationen (einer Art freier Zünfte) anderseits. Die Vollendung der objektiven Sittlichkeit stellt sich erst

c) im Staate dar, der dem vom Geiste der Antike erfüllten Philosophen geradezu als die Verwirklichung der sittlichen Idee oder der Freiheit, als das „an und für sich Vernünftige“, als der absolute Selbstzweck, ja in seinem früheren *System der Sittlichkeit* sogar als die absolut höchste Erscheinungsform des Geistes überhaupt gilt. „Allen Wert, den der Mensch hat, alle geistige

Wirklichkeit" hat er „allein durch den Staat", den er daher „wie ein Irdisch-Göttliches" (!) verehren soll, während jenem das Schicksal des Individuums völlig gleich ist. Der Staat beansprucht unbedingte Autorität und ist auf seinem Gebiete durchaus selbständig, auch der Kirche gegenüber, die er allerdings in seinem eigenen Interesse schützen und fördern wird. Zwar soll der Staat die Organisation der „Freiheit" sein, doch merkt man davon in der konstitutionellen Erbmonarchie, die Hegel für die beste Verfassung hält, nicht viel. Das Volk erhält nur eine sehr bescheidene Teilnahme am Staatsleben in den „Ständen" zugewiesen; dagegen wird großer Wert auf das Institut des erblichen Monarchen gelegt, der die lebendig gewordene Gattungsvernunft in seiner geheiligten Person repräsentiert; man muß jemand haben, „der den Punkt auf das i setzt". Dieser ganze Staatsorganismus ist nun aber keineswegs ein sittliches Ideal, etwa im Sinne Kants. Es wird zwar auch hier wieder genug aus Begriffen a priori deduziert, aber doch unter deutlichem Hinblick auf den bestehenden preußischen Staat des Jahres 1821. Das Ergründen des Vernünftigen besteht in der Erfassung des Gegenwärtigen. „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig": diesen berüchtigten Satz ließ Hegel in der Vorrede zu seiner *Rechtsphilosophie* mit gesperrten Lettern drucken. Freilich läßt sich damit nicht viel weniger als alles beweisen, wenn man die Vernunft im Hegelschen Sinne als die Notwendigkeit des geschichtlichen Entwicklungsprozesses faßt, und seine Schüler gingen denn auch, wie wir noch sehen werden, nach den verschiedensten Richtungen auseinander. Für Hegel selbst aber waren die ἄριστοι des platonischen Idealstaates zur preußischen Bureaukratie geworden; „die Regierung liegt", nächst dem Monarchen, „in der Beamtenwelt". Dem „inneren" Staatsrecht wird das „äußere" als die Lehre von dem Verhältnis des Staates zu anderen Staaten gegenübergestellt, denn die volle Verwirklichung des „objektiven" Geistes zeigt sich nur in der Weltgeschichte. Damit geht die Rechtsphilosophie in

4. die Philosophie der Geschichte über, die zu den glänzendsten Partien des Hegelschen Systems gehört. Die Vernunft beherrscht die Welt, so auch die Weltgeschichte, in der es also „vernünftig" zugeht. Sie ist nicht so ohnmächtig, es nur bis zum Sollen, zum bloßen Ideal (eines Kant oder Schiller) zu bringen, sondern sie

ist, ist die Wirklichkeit selbst. Die „Idee" ist das Wahre, Ewige, schlechthin Mächtige, das sich in der Welt offenbart. Der allgemeine oder Weltgeist bringt in den Schicksalen und Taten der besonderen Völker oder Staaten — denn unser Philosoph faßt die Geschichte wesentlich als politische auf — sukzessiv „sich selbst hervor" und übt sein Recht (und sein Recht ist das allerhöchste) „an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, aus". Die einzelnen „Volksgeister" und hervorragenden Persönlichkeiten sind nur Werkzeuge in der Hand des Weltgeistes, „um dessen Thron sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung und als Zeugen seiner Herrlichkeit stehen", in der Regel, ohne daß sie selbst es wissen; denn „das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften der Menschen für sich wirken läßt". Denn Hegel ist trotz seiner Konstruktionssucht keineswegs blind gegen die „partikularen Interessen" und „selbstischen Absichten" der Einzelnen. Die Geschichte erklären heißt ihm „die Leidenschaften der Menschen, ihr Genie, ihre wirkenden Kräfte enthüllen", deren sich die göttliche Vorsehung bedient, um ihren Plan, d. h. den absoluten, vernünftigen Endzweck der Welt zu verwirklichen. „Nichts Großes in der Welt ist ohne Leidenschaft vollbracht worden." Die Idee ist der Zettel, die Leidenschaften sind der Einschlag des großen Teppichs der vor uns ausgebreiteten Weltgeschichte. Die konkrete Mitte und Vereinigung beider ist die sittliche Freiheit im Staate. In jedem Zeitalter übernimmt ein Volk die geistige Führung und bringt damit zugleich die betreffende Stufe des Welt geistes zum Ausdruck, bis es seine Mission erfüllt hat und ein neues an seine Stelle tritt. So gibt es vier große Perioden der Geschichte, die wieder in ihre Unterabschnitte zerfallen: die orientalische, griechische, römische und germanische Welt. Sie entsprechen dem Knaben-, Jünglings-, Mannes- und — Greisenalter der Menschheit, denn „das Greisenalter des Geistes ist vollkommene Reife, in der er nach Vollendung seines Lebenslaufs in sich selbst zurückgeht"[1]). Der Orient kennt nur

[1]) Einen verwandten Gedanken enthält die bekannte Äußerung über die Aufgabe der Philosophie am Schlusse der Vorrede zur Rechtsphilosophie: „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst in der eintretenden Dämmerung ihren Flug" (a. a. O. S. 20f.).

einen Freien, die Antike einige, die „germanische Welt" alle als Freie; denn die Weltgeschichte ist für Hegel, trotz seiner konservativen Staatsgesinnung, „nichts als die Entwicklung des Begriffs der Freiheit".

Für uns Jetztlebende ist diese ganze konstruktive, fälschlich als allein „philosophisch" bezeichnete Art der Geschichtsschreibung (in der es z. B. vom Schießpulver heißt: „Die Menschheit bedurfte seiner, und alsobald war es da!") kaum erträglich. Aber für die damalige Zeit war Hegels geistreiche, den tieferen Zusammenhang der Ereignisse zu begreifen suchende, den historischen Entwicklungsprozeß betonende und das Gerippe der spekulativen Formeln immerhin doch mit dem Fleisch und Blut des Tatsächlichen umkleidende Geschichtsbetrachtung ein Fortschritt gegenüber der kleinlichen Auffassung der sogenannten „pragmatischen" Geschichtsschreibung und dem unhistorischen Rationalismus der Aufklärungsperiode.

### III. Der absolute Geist.

Die Synthese des subjektiven und objektiven Geistes bildet die Einheit beider, der absolute Geist, der die Gegensätze von Subjekt und Objekt, Denken und Sein aufhebt und das Wesen des Endlichen im Unendlichen erkennt. Er stellt sich in drei Formen dar: a) indem er sich in voller Freiheit anschaut, wird er zur schönen Kunst; b) indem er sich andächtig vorstellt, zur Religion; c) indem er sich denkend begreift, zur Philosophie.

1. Die Kunst erscheint in der *Enzyklopädie* und *Phänomenologie* nur als Vorbereitung zur Religion, dagegen sind die *Vorlesungen über Ästhetik* voll tiefdringender, fruchtbarer Gedanken. Das Schöne (und zwar streng genommen nur das Kunstschöne, denn nur von diesem gibt es ein Ideal, nicht vom Naturschönen) drückt die Einheit von Idee und Erscheinung, Gedanken und sinnlicher Existenz, Form und Stoff aus. Die orientalische Kunst bleibt wesentlich symbolisch: in ihr vermag die Form nicht den Stoff zu bewältigen, die Idee wird nur geahnt. In der klassischen Kunst dagegen durchdringen sich Form und Stoff, Idee und Erscheinung aufs innigste. Sie löst sich auf: negativ in die Satire des späteren Römertums, positiv in die Romantik der christlichen Zeit, in der das geistige und subjektive Moment, die Idee und die Innerlichkeit des Gemüts überwiegen.

Die drei ästhetischen Grundformen wiederholen sich in den Arten der Künste. Vorzugsweise symbolisch ist die Architektur, klassisch die Plastik, romantisch Malerei und Musik. Die Poesie aber ist die vollkommenste und allseitigste Kunst, die „Totalität" der Kunst: sie vereinigt in sich das Symbolische, Klassische und Romantische, in der Lyrik das Architektonische und Musikalische, im Epos das Plastische und Malerische, im Drama das Lyrische und Epische. Die abschließende Kunstform bildet nicht, wie bei den Romantikern, die Ironie, sondern bezeichnenderweise die völlige Ruhe des Humors.

Allein die Kunst ist für Hegel nicht die höchste Form des Geistes; sie erhält ihre rechte Bewährung erst in der Wissenschaft: die wahre Idealisierung der Natur erfolgt durch den Begriff. Zwischen diesem aber und der Anschauung steht die Vorstellung des Absoluten, welche uns die Religion verleiht.

2. Die Religion. Das schon in der romantischen Kunst beginnende Sichzurückziehen in das Innere des Gemüts vollendet sich in der Religion, die von Hegel wesentlich als theoretisches Verhalten dargestellt wird. Sie erfaßt das Absolute (Gott) nicht bloß mit dem frommen Gefühl, sondern vor allem mit der Vorstellung, die freilich, im Unterschied vom Begriff, noch der Sinnbilder bedarf. a) Ihre unterste Stufe bilden, abgesehen von dem Götzendienst (der Religion der Zauberei), die orientalischen Naturreligionen: die chinesische des Maßes, die brahmanische der Phantasie, die buddhistische des Insichseins, die zoroastrische des Guten oder des Lichts, die syrische des Schmerzes, endlich die ägyptische des Rätsels. b) Die höher stehende Religion der „geistigen Individualität" oder „freien Subjektivität" durchläuft die drei Stufen des Judentums (der Erhabenheit), des Griechentums (der Schönheit) und des Römertums (der Zweckmäßigkeit). c) Aus der „bestimmten" geht schließlich die offenbare oder absolute Religion der Wahrheit, der Freiheit und des Geistes, nämlich das Christentum hervor. Von dessen sittlichem Gehalt ist indessen kaum die Rede, sondern fast nur von seiner dogmatischen Seite. Die Dogmen der Dreieinigkeit, des Gottmenschen, des Sündenfalls, des Versöhnungstodes werden spekulativ ausgedeutet. Um ihren ursprünglichen Sinn und ihre historische Grundlage kümmert sich Hegel sehr wenig; dagegen hat er, namentlich in seiner späteren Periode, öfter betont, daß seine Philosophie mit der christlichen Religion inhaltlich völlig

übereinstimme und sich nur formell von ihr unterscheide. In einer Eingabe an den Unterrichtsminister von Altenstein vom 3. April 1826 bekennt er sich ausdrücklich als „lutherischen Christen", der „sich rühmt, als Lutheraner getauft und erzogen zu sein, es ist und bleiben wird".

Was die Kunst anschaut, die Religion vorstellt, das erfaßt im Begriff die höchste Form des absoluten Geistes:

3. Die Philosophie oder die sich selbst begreifende (wissende) Vernunft (Wahrheit). Dieser ihrer Aufgabe kann sie jedoch nur nachkommen durch die Erkenntnis ihres eigenen Prozesses, ihrer Geschichte. Die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft hat nicht die einzelnen Philosophenmeinungen zu erzählen, zu erklären oder zu beurteilen, sondern die ideelle Notwendigkeit ihrer Entwicklung zu begreifen. Dieser historische Prozeß muß einmal den Kulturinhalt der betreffenden Epochen (s. oben II, 4: Geschichtsphilosophie) widerspiegeln (ein sehr fruchtbarer Gesichtspunkt, den später Hegels Jünger Karl Marx nach einer bestimmten Seite hin ausbildete); anderseits aber soll er auch den Kategorien der Hegelschen Logik entsprechen, die Systeme nicht bloß geschichtlich auf-, sondern auch logisch auseinanderfolgen lassen, was natürlich ohne konstruierende Willkür und Gewaltsamkeit nicht abgeht. Es ergibt sich nach dieser Konstruktion ein allmählicher Fortschritt der Philosophie vom Abstraktesten (dem reinen Sein der Eleaten, dem Werden Heraklits und dem „Für sich sein" der Atomistiker), über das „Wesen" Platos und den „Begriff" des Aristoteles hinweg, zu dem „Bewußtsein" der Cartesianer, dem „Selbstbewußtsein" Kant-Fichtes und endlich — zu der mit der Substanz identischen „Idee" der Schelling-Hegelschen Philosophie. Da Schelling dieselbe vermittelst der intellektualen Anschauung, Hegel aber mittels des allumfassenden reinen Denkens, d. i. absoluten Wissens, erkannt hat, so bildet Hegels System den Schlußstein der Entwicklung. Eine Weiterentwicklung über seine eigene absolute Philosophie, die alle früheren Momente in sich aufnimmt, hinaus ist nach Hegels Ansicht nicht möglich.

Wie sehr er sich in dieser Annahme täuschte, wird uns das Schicksal seiner eigenen Schule zeigen. Vorher aber haben wir uns noch mit einigen Unter- und zum Teil Gegenströmungen zu beschäftigen, die neben der großen spekulativen Flutwelle der Fichte-Schelling-Hegelschen Philosophie hergehen, übrigens trotz teilweise

scharfer Opposition den idealistischen wie den systematischen Grundcharakter gleichwohl mehr oder weniger mit ihr teilen. Ihre Vertreter sind: Schleiermacher, Herbart, Beneke und Schopenhauer.

---

## Kapitel XVIII.

## Kritische Nebenströmungen: Schleiermacher, Herbart, Beneke.

### § 56. Schleiermacher.

*Dilthey, Leben Schleiermachers, Band 1, Berlin 1870 (unvollendet). — Franz Vorländer, Schleiermachers Sittenlehre (gekrönte Preisschrift), Marburg 1851. — Die reiche theologische sowie die Einzelliteratur gehört nicht hierher. Eine gute populäre Einführung in Schleiermachers vielseitige Persönlichkeit bietet das Büchlein: Schleiermacher, der Philosoph des Glaubens, sechs Aufsätze von E. Tröltsch, Titius, P. Natorp, P. Hensel, S. Eck und M. Rade, Berlin 1910. Schleiermachers philosophische Schriften sind in der 3. Abteilung seiner von 1835—64 herausgegebenen Sämtlichen Werke in 9 Bänden enthalten. Davon in der Philosoph. Bibliothek: die Monologen, die Weihnachtsfeier und die Philosophische Sittenlehre, die beiden ersteren in kritischen Neuausgaben von F. M. Schieel (1902), bezw. Hermann Mulert (1908).*

1. *Leben und Schriften.* Am nächsten steht der Philosophie der Romantik sachlich wie persönlich Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher. Geboren zu Breslau am 21. November 1768, aus einer alten Predigerfamilie, ward er als 14jähriger Knabe in die Erziehungsanstalt der Herrnhuter zu Niesky gebracht, später in dem Seminar der Brüdergemeinde zu Barby erzogen; ein Zug des dortigen Gefühlslebens ist ihm sein Leben lang geblieben. Aber stärker wirkten doch andere Elemente, die ihn aus der klösterlichen Abgeschiedenheit hinaus in ein freieres geistiges Leben drängten. Von 1787—89 studiert er in Halle nicht bloß Theologie, sondern auch die Philosophie der Aufklärung und Kant, und fand in den dann folgenden Hauslehrer- und Hilfspredigerjahren bereits seinen eigenen Grundstandpunkt: Versöhnung kritischer Besonnenheit und freier Denkart mit innigem religiösem Gefühlsleben. Bald nach Kant lernt er Jacobis Schriften und zunächst

aus diesen, später auch selbständig Spinoza kennen. 1796 als Prediger an die Charité zu Berlin berufen, tritt er mit dem dortigen romantischen Kreis, namentlich Friedrich Schlegel und Henriette Herz, in engste Verbindung, wenngleich er auch ihnen gegenüber jene Vereinigung von warmer Hingebung mit kritischem Sinne beibehielt. Später begeisterte er sich auch für Plato, den er zum größten Teil übersetzt und als den „göttlichen Mann“ bezeichnet hat, der am meisten auf ihn gewirkt habe.

Aus allen diesen Elementen, die er mit kritischer Aufnahmefähigkeit seinem eigenen Grundstandpunkte anzupassen wußte, erwuchs ihm seine Weltanschauung, deren Kern schon in seinen beiden ersten bedeutenderen Schriften, den *Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) und den zu Neujahr 1800 erschienenen *Monologen,* hervortritt. Weisen die *Reden* auf das Ewige und Unendliche hin, dessen Gefühl in uns Religion heißt, so predigen die *Monologen* einen hochgemuten Individualismus. Indem wir uns selbst darstellen, drücken wir die Menschheit in unserer Weise aus und wirken auch auf andere. (Beide Schriften sind in einem etwas gekünstelt klingenden rhetorisch-poetischen Stile gehalten.) In diesem weiten und tiefen Sinn faßte Schleiermacher auch sein Predigtamt auf, das er von 1802—04 in Stolpe und, nachdem er von 1804—07 als außerordentlicher Professor der Theologie und Philosophie, dann auch Universitätsprediger in Halle gewirkt, von 1809 bis an seinen Tod an der Dreifaltigkeitskirche in Berlin mit reichem Erfolge ausgeübt hat. Durch die Franzosenherrschaft aus Halle vertrieben, zählte er in der preußischen Hauptstadt zu den Männern, welche die nationale Erhebung vorbereiteten, und seit der Gründung der Universität Berlin zu deren Theologie-Professoren. In der Reaktionsperiode wegen seines kirchlichen wie politischen Freisinns vielfach, u. a. auch von Hegel, angefeindet, schreibt er seine großen theologischen Werke, insbesondere: *Der christliche Glaube* (1821—22). Er starb mit der heiteren Ruhe eines platonischen Weisen am 12. Februar 1834: der größte Theologe, den der Protestantismus seit der Reformationszeit und vielleicht bisher überhaupt gehabt hat.

Wir haben nur seine philosophische Leistung zu betrachten. Die wichtigste von ihm selbst veröffentlichte Schrift, abgesehen von den beiden schon oben erwähnten,

sind die *Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre* (1803), unter den nachgelassenen der *Entwurf eines Systems der Sittenlehre* (ed. Schweizer 1835), in anderer Form als *Grundriß der philosophischen Ethik* (ed. Twesten 1841, mit guter Einleitung), außerdem die *Dialektik* (ed. Jonas 1839). Seinen *Briefwechsel* haben Jonas und Dilthey herausgegeben (4 Bände, 1858—63). Im folgenden stellen wir die philosophischen Hauptgedanken Schleiermachers nicht nach ihrer historischen Entwicklung, sondern vom systematischen Gesichtspunkte aus dar.

2. *Dialektik.* Die philosophische Grundwissenschaft ist für ihn seine Wissenschafts- oder Erkenntnislehre. Er belegt sie mit dem platonischen Namen der Dialektik, weil sie in gemeinsamer Untersuchung mit dem Leser bezw. Hörer das Denken seinem Ideal annähern soll. Sie will die Prinzipien der Kunst (nicht des Systems) des Philosophierens finden. Ausgangspunkt und Ziel ist dabei freilich auch für ihn die von den philosophischen Romantikern verkündete Identität von Denken und Sein. Dieselbe kann aber von uns nie völlig erreicht werden; vielmehr überwiegt in unserem Wissen stets entweder der reale Faktor (die Natur) oder der ideale (der Geist), im Menschen selbst als Gegensatz zwischen organischer und intellektueller Funktion (Wahrnehmung und Denken) wiederkehrend. Das Wissen vom realen Faktor ist die Physik, die je nach ihrer empirisch-wahrnehmenden oder theoretisch-begrifflichen Bearbeitung in Naturgeschichte oder Naturwissenschaft, das vom idealen die Ethik, die nach demselben Gesichtspunkt in Geschichte und Ethik im engeren Sinne zerfällt. Durch die organische Funktion wird uns der Stoff, durch die intellektuelle die Form des Wissens gegeben; die Formen unseres Erkennens (z. B. Raum, Zeit, Kausalität) sind jedoch zugleich auch die Formen des Seins. Wahrheitsmaßstab unseres Wissens ist seine Übereinstimmung a) mit dem Gedachten (dem Sein, der Wirklichkeit), b) mit dem Denken der übrigen Denkfähigen. Als Methode desselben sind Empirismus und spekulative Konstruktion (Formalismus) an sich gleich einseitig, sie müssen miteinander verbunden werden. Schleiermacher selbst zeigt sich insofern spekulativ, als er schon hier jene ursprüngliche Gemeinsamkeit des Form- und Realprinzips als dem Sein Gottes einwohnend annimmt.

Gott, der Ausgangspunkt alles Wissens, und die Welt, der Endpunkt desselben, sind die einzigen Ideen, die sich

nicht in reales Wissen umsetzen lassen; keine von beiden ist ohne die andere. Die „Dialektik“ zerfällt nun in einen „transzendentalen“ Teil, der das Wissen an sich, und einen „formalen“ oder „technischen“, der es in seinem Werden betrachtet. Die Formen des ersteren sind der Begriff, dem auf dem Gebiet des Seins Kraft und Erscheinung entsprechen, und das Urteil, bezw. die Wechselwirkung der Dinge; die des Werdens die Induktion und Deduktion, die stets zueinander gehören. Die Gewißheit der Übereinstimmung von Denken und Sein wird uns durch die Tatsache unseres eigenen Selbstbewußtseins verbürgt.

Von den oben bezeichneten vier Wissenschaften hat Schleiermacher selbst nur

3. die *Ethik* bearbeitet (Hauptquellen: die Schrift von 1803 und die aus dem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen, s. S. 323). Alles ethische Handeln bezw. Wollen ist auf die Natur gerichtet, erstrebt Einheit von Vernunft und Natur, wenn auch so, daß die Vernunft überwiegt. Zu der Ethik, als dem niemals vollendeten Naturwerden der Vernunft, gehört daher auch, wie wir eben sahen, die Geschichte vom Beginne menschlichen Wirkens an. Sitten- und Naturgesetz sind keine Gegensätze, denn das Sittengesetz ist das natürliche Lebensgesetz der Vernunft oder das Gesetz der vernünftigen Natur. Den Anormalitäten der Natur entspricht auf dem Gebiete des Vernünftigen die Unsittlichkeit. Schleiermachers Ethik tritt deshalb in einen ziemlich scharfen Gegensatz zu der Kantischen, in deren kategorischem Imperativ er einen rein juridischen Begriff erblickt; seine Vorbilder sind Plato, Spinoza und, ohne daß er es selber weiß, auch Leibniz. Gegenüber dem Dualismus von Sollen und Sein will er deren Einheit, gegenüber dem „beschränkenden“ das „frei bildende“ Prinzip, gegenüber dem Allgemeinen das Individuelle verteidigen. Jeder soll auf seine eigene Art die Menschheit darstellen, sich zur Lebensaufgabe machen, „immer mehr zu werden, was er ist“, und wenn er auch nie damit fertig wird. Das sittliche Leben besteht weiter in der Wechselwirkung von „symbolisierendem“ (begreifendem) Erkennen und „organisierendem“ (bildendem) Darstellen. Durch letzteres gestaltet die Vernunft die Natur nach ihrem Sinn, in ersterem bezeichnet sie das von ihr durchdrungene Naturgebilde als ihr zugehörig. Mit dieser Zweiteilung kreuzt sich die weitere in das Identische (Allgemeine) und

Differenzierte (Individuelle). So ergeben sich vier Gebiete des sittlichen Lebens: Verkehr, Eigentum, Wissen (Denken) und Gefühl.

Doch damit treten wir schon in die eigentliche Sittenlehre ein, die Schleiermacher von dreifachem Gesichtspunkt aus als: a) Pflichten-, b) Tugend- und c) Güterlehre auffaßt. Die kunstvolle Gliederung der einzelnen Teile können wir nicht wiedergeben (vgl. darüber *Franz Vorländer* a. a. O. S. 161—329), sondern nur das allgemeine Schema. Die Pflichten zerfallen, nach dem Einteilungsgrund des Universellen und Individuellen einer-, der Gemeinschaftsbildung und Aneignung anderseits, in: Rechts-, Berufs-, Liebes- und Gewissenspflichten. Die Tugend oder die Ineinsbildung von Vernunft und Sinnlichkeit ist entweder Gesinnung oder Fertigkeit, und zwar (vgl. oben) erkennend oder darstellend. Daraus entspringt die platonische Vierzahl der Kardinaltugenden: Weisheit, Liebe, Besonnenheit und Beharrlichkeit; nur daß an die Stelle der Gerechtigkeit bezeichnenderweise die christliche Tugend der Liebe getreten ist.

Am eingehendsten und liebevollsten hat Schleiermacher, entsprechend seiner harmonisierenden Natur, die Güterlehre ausgebildet. Jenen vier Gebieten des sittlichen Lebens entsprechen die vier sittlichen Verhältnisse: Recht, Geselligkeit, Glaube (= Vertrauen auf die Wahrhaftigkeit), Offenbarung. Auf diesen bauen sich die auf der Grundlage der Familie ruhenden vier Organismen oder Güter: Staat, gesellige Gemeinschaft, Schule (im weitesten Sinne) und Kirche auf. Ein Gut heißt jede Einheit von Vernunft und Natur; das höchste Gut ist die Gesamtheit aller dieser Einheiten.

Ohne Frage hat Schleiermachers Sittenlehre manche wertvolle Gesichtspunkte wie die des Individuellen, der natürlichen Sittlichkeit, des Gutes, stärker hervorgekehrt, und seine Forderung der Ausbildung des Individuellen, das doch wieder in untrennbarem Zusammenhang mit den verschiedenen Formen der Gemeinschaft steht, hat er mit warmem Verständnis namentlich auf das Gebiet der Erziehung angewandt, die nach ihm, unabhängig von Staat und Kirche, völlig frei rein auf die Grundlage der Wissenschaft zu stellen ist. Aber methodisch gelangt seine Ethik doch über ein Beschreiben der sittlichen Verhältnisse nicht hinaus und dringt nicht zu ihrer Begründung vor. Wichtiger und von dauerndem Werte ist seine

4. *Religionsphilosophie.* Auf diesem Gebiete hat Schleiermacher den kritischen Grundgedanken: Scheidung der einzelnen Bewußtseinsrichtungen, weiter geführt als der Begründer des Kritizismus selbst. Er hat darauf hingewiesen, daß Religion weder in Metaphysik noch in Moral noch in Historie aufgeht, daß sie vielmehr auf dem Grunde des Gefühls ruht, nach eigenen Gesetzen sich entwickelt. So hat er ihr zum erstenmal eine philosophisch-kritische Begründung gegeben. Mit diesem weitergebildeten Kritizismus verbindet er zugleich eine Verinnerlichung der Lehre des „heiligen, verstoßenen Spinoza", dessen „Manen" er „eine Locke opfern" will. Der Weltgrund, den Schleiermacher meist mit Spinoza und Schelling Gott nennt (in der ersten Auflage der *Reden* dagegen nur „Universum"!), kann nicht von der Erkenntnis erfaßt werden, wie schon Kant gezeigt hat, wohl aber vom frommen Gefühl, das in der Mystik seinen, nur noch unklaren und unphilosophischen, Ausdruck gefunden hat. Wollen wir das Gefühl in seiner Reinheit erfassen, so müssen wir es in dem Moment ergreifen, ehe es sich in Gedanken und Handlungen umsetzt; wir werden dann finden: Religion (religiöses Gefühl) ist = schlechthinnige (absolute) Abhängigkeit vom Unendlichen.

Den kräftigsten und freiesten Ausdruck finden die neuen Anschauungen in den *Reden über die Religion.* Hier ist alles Dogmatische abgestreift, ins rein Religiöse übersetzt. Das Wunder z. B. bedeutet nur die unmittelbare Beziehung einer Erscheinung auf das Unendliche; jede, auch die aller„natürlichste", Erscheinung kann für den Religiösen zum „Wunder" werden. „Offenbarung" kann jede neue und ursprüngliche Anschauung des Universums heißen; Unsterblichkeit ist: Eins sein mit dem Unendlichen mitten in der Endlichkeit; Religiosität: Sinn für das Unendliche. Durch die Religion stellt der Mensch zugleich die ihm verloren gegangene Harmonie seines Wesens wieder her: also Schillers Ästhetik oder F. Schlegels Synthese von Goethe und Fichte in religiösem Gewande. Die religiösen Gefühle sollen nur „wie eine heilige Musik alles Tun des Menschen begleiten"; er soll „alles mit Religion tun, nichts aus Religion". Eine äußere Gemeinschaft in Form einer Kirche erschien Schleiermacher damals noch nicht notwendig; denn das Wesen der Religion widerstrebt der Systematisierung, ja schon der bloß äußerlichen Vereinheitlichung, weil es in seinem

innersten Grunde rein individuell ist. Ebenso schätzt er das Historische an ihr sehr gering. „Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern, welcher keiner bedarf und wohl selbst eine machen könnte.“ Ja, „es gibt keine gesunde Empfindung, die nicht fromm wäre“.

In seinen späteren Schriften jedoch, namentlich der *Glaubenslehre* und der *Christlichen Sittenlehre,* suchte Schleiermacher diese freie Religiosität mit seinem persönlichen Christentum zu vereinigen. Hatten die *Reden* es noch als Mißverstand und Mißbrauch bezeichnet, wenn man die Religion „handelnd“ auftreten lasse, so will die *Christliche Sittenlehre* ausdrücklich diejenige Handlungsweise darstellen, die durch die Herrschaft des religiös bestimmten Selbstbewußtseins entsteht. Das Ineinsbilden von Vernunft und Natur sieht seine christliche Auffassung jetzt in der Person des urbildlichen und sündlosen Erlösers verkörpert, in dem die Menschheit die Identität mit der Gottheit erreicht; das Christentum ist deshalb die schlechthin vollkommene Religion. Jedoch bleibt auch in diesem Stadium seines Denkens die religiöse Grundauffassung bestehen, die alle Dogmen, welche sich nicht auf unmittelbare Gefühlserfahrungen zurückführen lassen, verwirft oder doch für bloße Symbole erklärt. Werden die Worte und Bilder, in denen das an sich unaussprechliche Gefühl nach Ausdruck ringt, als buchstäbliche Wahrheiten aufgefaßt, so verfällt man in Mythologie. Aufgabe der Glaubenslehre ist es, diese bildlichen Ausdrücke auf die ihnen zugrunde liegenden Wahrheiten zurückzuführen. Der Naturzusammenhang kann durch die religiösen Erfahrungen nicht aufgehoben oder unterbrochen werden. Kein Satz der Glaubenslehre verliert seine Bedeutung, wenn es keine individuelle Unsterblichkeit gibt! Und mit dem christlichen Glauben ist auch die christliche Ethik in beständiger Entwicklung begriffen.

5. *Einfluß Schleiermachers.* Schleiermachers vielseitiger Geist hat auch auf anderen Gebieten wertvolle Anregungen gegeben, so die aus seinem Nachlaß herausgegebenen Vorlesungen über Psychologie, Pädagogik, Staatslehre und Ästhetik. Dazu kamen geistvolle Abhandlungen auf dem Gebiete der Altertumsforschung und seine Übersetzung des Plato (vgl. I § 20). Die mehr der Literaturgeschichte angehörigen *Vertrauten Briefe über Schlegels Lucinde* (1801, zuerst anonym) nehmen sich eines verfehlten Machwerks an, wollen aber im Grunde nur

den Satz von der ungeteilten Zusammengehörigkeit des geistigen und des sinnlichen Elements in der Liebe verteidigen. Aber seine Hauptleistung wird stets die religionsphilosophische bleiben. So hat er denn auch auf die moderne Theologie, als deren Begründer er gelten kann, weit mächtiger gewirkt als auf die Philosophie.

In der letzteren eine eigentliche Schule zu bilden, war seine ganze vermittelnde und feine, jedoch der begrifflichen Schärfe ermangelnde Natur weder angetan noch gewillt. Dagegen hat er manche philosophische Denker lebendig angeregt. Dahin gehören u. a. die beiden Philosophiehistoriker Brandis († 1867 in Bonn) und H. Ritter († 1869 in Göttingen). Auch Franz Vorländer († 1867 in Marburg) ist ursprünglich von Schleiermacher ausgegangen, hat sich aber bald selbständig weiter entwickelt. Anfangs auch die Psychologie und Erkenntnislehre bearbeitend (*Grundlinien einer organischen Wissenschaft der menschlichen Seele* 1841, *Wissenschaft der Erkenntnis* 1847), hat er später vor allem das Gebiet der Moral-, Rechts-, Staats- und Geschichtsphilosophie gepflegt. Seine letzte Schrift *Das Evangelium der Wahrheit und Freiheit, gegründet auf das Natur- und Sittengesetz* (anonym, Leipzig, E. H. Mayer 1865), legt in allgemein-verständlicher Sprache die „sittlich-natürliche“ (hier zeigt sich noch die Nachwirkung Schleiermachers) Weltanschauung des Verfassers dar. Die Frage nach der Wahrheit kann ihm zufolge nur durch die Wissenschaft beantwortet werden, ist indes mit den Bedürfnissen des sittlich-religiösen Gemüts wohl vereinbar. Die sittliche Freiheit wird durch die freie Selbsttätigkeit der menschlichen Natur in Wollen und Erkennen, in allmählicher Entwicklung, erreicht.

## § 57. Herbart.

### I. Einleitung. Metaphysik. Psychologie.

*Die Literatur über Herbart ist sehr groß (vgl. auch § 58: Die Herbartianer), hat aber noch keine erschöpfende Gesamtdarstellung seiner Philosophie hervorgebracht. Die beste Einführung bieten wohl noch immer die beiden Schriften seines Schülers und Herausgebers Hartenstein: Probleme und Grundlehren der allgemeinen Metaphysik 1836, und: Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften 1844. Eine gute zusammenfassende Schilderung besitzen wir seit 1903 in: W. Kinkel, Joh. Fr. Herbart, Sein Leben und seine Philosophie (hier auch zahlreiche Literaturangaben). Eine kurze populäre Zusammenstellung des Wichtigsten gibt des eifrigen Herbartianers O. Flügel: Herbarts Lehren und Leben (Teubner) 1907.*

*Herbarts Sämtliche Werke hat G. Hartenstein (der Herausgeber Kants) in 12 Bänden, Lpz. 1850—52 (2. Aufl. Hamburg 1883 ff.) herausgegeben, wozu 1893 ein 13. Band: Nachträge und Ergänzungen gekommen ist. Vollständiger ist die neue Ausgabe der Werke „in chronologischer Reihenfolge" von K. Kehrbach (1887 ff.), fortgesetzt von O. Flügel, 15 Bde., 1887—1909. Die pädagogischen Schriften hat O. Willmann mit Anmerkungen ediert (2. Aufl. 1880). Dieselben finden sich auch in der Bibliothek pädagogischer Klassiker (2 Bde. 1877).*

1. *Leben und Schriften, Einteilung seiner Philosophie.* Johann Friedrich Herbart, am 4. Mai 1776 als Sohn eines Justizrats in Oldenburg geboren, schon auf dem Gymnasium mit Wolffscher und Kantischer Philosophie bekannt, ging, nachdem er den Widerstand seiner Eltern überwunden, 1794 nach Jena, um Fichte zu hören, äußerte jedoch bereits dort seine Bedenken gegen die Ich-Lehre und kritisierte die in deren Sinne gehaltenen beiden ersten Schellingschen Schriften (1796). Die seiner Universitätszeit folgenden Jahre (1797—1800) brachte er — wie Kant, Fichte und Hegel — zunächst als Hauslehrer zu, und zwar in der Berner Patrizierfamilie von Steiger. Sein schon damals vorhandenes Interesse für Pädagogik ließ ihn die Bekanntschaft Pestalozzis machen. Seine Zöglinge beschäftigte er hauptsächlich mit Poesie (Homer) und Mathematik, während er den Unterricht in Moral und Geschichte auf später verschob. Nach zweijährigem Aufenthalt im Hause eines Freundes in Bremen, habilitierte er sich 1802 in Göttingen als Privatdozent der Philosophie und (als erster) der Pädagogik, wurde 1805 daselbst außerordentlicher, 1809 in Königsberg, auf Wilhelm von Humboldts Empfehlung, ordentlicher Professor (nach Krug, dem Nachfolger Kants) und Direktor des von ihm gegründeten ersten pädagogischen Seminars. Seine Hoffnungen, Hegels Nachfolger in Berlin zu werden, erfüllten sich nicht. Von 1833 bis zu seinem Tode (1841) lehrte er wieder in Göttingen, sich streng auf seine Vorlesungen, Studien und pädagogischen Bestrebungen beschränkend. Von öffentlichen Angelegenheiten hielt der konservativ gesinnte Mann sich fern; an dem Schritt der „Göttinger Sieben" (1837) hat er nicht teilgenommen.

Die wichtigeren Werke Herbarts sind: *Allgemeine Pädagogik* 1806. *Hauptpunkte der Metaphysik* 1806/08. *Allgemeine praktische Philosophie* 1808. *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie* 1813. *Lehrbuch zur Psychologie* 1816. *Psychologie als Wissenschaft, neugegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik* 1824/25. *Allgemeine*

*Metaphysik nebst den Anfängen der philosophischen Naturlehre* 1828/29. *Kurze Enzyklopädie* 1831. *Umriß pädagogischer Vorlesungen* 1835 (populär, auch bei *Reclam*).

Wie schon aus diesen Titeln hervorgeht, sind zwar die Hauptarbeitsgebiete Herbarts die Psychologie und eine darauf begründete Pädagogik, indessen liegen beiden doch allgemeine metaphysische Begriffe zugrunde. Philosophie ist nach Herbarts, in bewußtem Gegensatz zu Schelling und mit einer gewissen Anlehnung an Kant, aufgestellter Definition: Bearbeitung der Begriffe. Aus den Hauptarten dieser Bearbeitung ergeben sich die einzelnen Teile der Philosophie: Die Logik bezweckt Verdeutlichung der Begriffe, die Metaphysik oder theoretische Philosophie mit ihren drei Anwendungen: Psychologie, Naturphilosophie und Religionsphilosophie oder natürlicher Theologie, deren Berichtigung; die Ästhetik endlich, die bei Herbart auch die Ethik, ja alle „praktischen“ Wissenschaften als „Kunstlehren“ in sich schließt, betrachtet die von Beifall bezw. Mißfallen begleiteten Begriffe, welche sie durch Wert-bestimmungen ergänzt. In der formalen Logik hat Herbart nichts Eigentümliches geschaffen. Wir beginnen daher mit seiner

2. *Metaphysik.* Herbart hat sich öfters als einen Kantianer, „aber vom Jahre 1828“ (dem Erscheinungsjahre seiner eigenen *Metaphysik*) bezeichnet. In der Tat hat er mit Kant nur die nüchtern-besonnene Opposition gegen die Spekulationen der philosophischen Romantik und das Ausgehen von der Erfahrung gemein. Aber „Erfahrung“ bedeutet bei ihm nicht, wie bei Kant, wissenschaftliche Naturerkenntnis, sondern den sehr vieldeutigen Begriff des „Gegebenen“. Ferner nimmt er zwar mit Kant an, daß „die Welt der Erfahrung nur eine Welt der Erscheinungen sei“, aber das Ding-an-sich ist ihm kein Grenzbegriff, sondern ein durch die Empfindung verbürgtes Reales, das nicht wegzuschaffen ist, und das er daher in seiner Metaphysik ergründen will. Metaphysik ist die Wissenschaft vom Realen, genauer, wie wir gleich sehen werden, von den Realen, weshalb man seine Lehre auch wohl als Realismus bezeichnet. Die Logik hat dieser Realphilosophie gegenüber nur eine formale Bedeutung; sie ist für die Metaphysik nur da, um ihr den unerschütterlichen Satz des Widerspruchs zu liefern: Was sich widerspricht, kann nicht wahr, nicht wirklich sein. Nun stecken aber die Grundbegriffe der Erfahrung voller Widersprüche, so insbesondere der Begriff eines Dinges

mit mehreren Eigenschaften (Begriff der Inhärenz), der der Veränderung überhaupt (damit auch derjenige der Kausalität), und der des Ich. Diese Widersprüche müssen nach Herbart durch die „Methode der Beziehungen" so lange bearbeitet, d. h. umgebildet werden, bis daraus eine widerspruchsfreie Realität hervorgeht; der nun einmal vorhandene Schein ist fortzuschaffen, bis wir auf das zu findende „Sein" stoßen, das ihm zugrunde liegt. Denn wie der Rauch auf das Feuer, so weist aller Schein auf ein Sein zurück. Letzteres ist die „absolute Position", bei der es „sein Bewenden haben" soll. So führt der Begriff eines Dinges mit verschiedenen Eigenschaften, den wir beständig vor Augen haben, mit Notwendigkeit auf den Gedanken, daß viele einfache „wirkliche" Dinge oder Reale existieren müssen: ein von Herbart als „qualitativer Atomismus" bezeichneter Standpunkt, der indessen mehr, als an Demokrits Atome, an Leibniz' Monadenlehre erinnert, ja noch besser ein in den Plural übersetzter Eleatismus, mit dem er ja auch die Unterscheidung einer Lehre vom Sein und vom Schein gemein hat, genannt werden könnte.

Nachdem die „Methodologie", der erste Teil von Herbarts Metaphysik, uns auf die richtige Methode („der Beziehungen") geführt, schildert der zweite, die „Ontologie", den Charakter des wahren Seienden. Das sogenannte „Ding" mit seinen verschiedenen Eigenschaften ist nur ein „Zusammen" von solchen „Realen", jedes einzelne Reale aber infolge seiner Eigenschaften unwandelbar; denn für das wahrhaft Seiende gibt es keinen Wechsel. Das einzige „wirkliche Geschehen" (die Veränderung) in der Welt besteht in der Selbsterhaltung (man fühlt sich an das „suum esse conservare" des Spinoza erinnert) der einzelnen Realen gegenüber den ihnen von anderen Realen drohenden Störungen, also in den wechselnden „Beziehungen" zwischen ihnen. Auf diese Selbsterhaltungen bezw. Widerstände und Störungen meint Herbart den gesamten „Schein", d. i. die ganze Physik und Psychologie, also die Naturwissenschaft überhaupt zurückführen zu können; denn Erklären heißt nichts anderes als: die Widersprüche beseitigen. Die in die Erscheinung tretenden Eigenschaften und Veränderungen sind nur „zufällige Ansichten"; sie bleiben dem eigentlichen Wesen der Dinge fremd. Im Reiche des Seins gibt es weder Ereignisse noch ein Kontinuum!

Die Metaphysik des nur „scheinbaren" Geschehens

zerfällt in 1. die „Synechologie" oder Lehre von der Stetigkeit, vom Zusammenhängenden, welche die Grundlage zur Naturphilosophie bildet, und 2. die „Eidolologie" oder Lehre von den „Bildern", d. h. Vorstellungen unseres Ich, die in die Psychologie ausmündet. Die Synechologie versucht zu zeigen, daß der Raum und die ihn erfüllende Materie ein „objektiver" Schein sein müsse, indem das Zusammensein der Realen für jede Intelligenz (nicht bloß die menschliche!) die räumliche Form des Außereinander ebenso annehmen muß, wie die zeitliche des Nacheinander. Die Raumbestimmungen sind bloß notwendige Auffassungsweisen des Zuschauers; real ist die Materie nur als „Summe einfacher Wesen". Durch das „Aneinander" der letzteren wird die „starre" („diskrete"), durch den Übergang der Punkte ineinander die stetige Linie erzeugt und der intelligibele Raum der einfachen Realen, im Unterschiede von dem „phänomenalen" Raum unserer Wahrnehmung, hergestellt; analog verhält es sich mit der Zeit. Daran anschließend suchen die *Umrisse der Naturphilosophie* die primitivsten Naturerscheinungen, d. h. die chemischen, und weiter die der Wärme, der Elektrizität, der Schwere und des Lichts durch die „starken" und „schwachen", „gleichen" (nahezu gleichen, nicht sehr ungleichen) und „ungleichen" (sehr ungleichen) Gegensätze der Elemente zueinander zu erklären. Auch die sogenannten Lebenskräfte der Biologie sind nichts Ursprüngliches, sondern stellen nur ein System von Selbsterhaltungen dar, durch welches ein Wesen (Organismus) konstituiert wird. Auf die weiteren Einzelheiten dieser Naturphilosophie brauchen wir um so weniger einzugehen, als sie einen Zusammenhang mit der modernen Naturwissenschaft nicht anstrebt. Wie die Synechologie in die Naturphilosophie, so geht die Eidolologie über in Herbarts Haupt- und Grundwissenschaft, um die er sich wirkliche Verdienste erworben hat:

3. *Die Psychologie.* Auch unser eigenes Ich, die sogenannte „Seele", ist ein an sich unerkennbares Reale, das bloß den Boden für das Zusammensein der mannigfach wechselnden, einander hemmenden und fördernden Vorstellungen abgibt. Die Psychologie ist demnach die Lehre von den Selbsterhaltungen der Seele oder vielmehr ihrer Vorstellungen. Denn die Seele selbst ist, metaphysisch genommen, nicht irgendwo, sie hat keine Anlagen und Vermögen, sie ist eine absolute einfache Substanz, deren Beschaffenheit uns immer unbekannt bleiben

wird; wir merken ihr Vorhandensein nur an ihrer Selbsterhaltung gegen die Störungen von außen, d. h. eben an ihren Vorstellungen. Aufgabe einer wissenschaftlichen, „exakten" Psychologie, wie Herbart sie erstrebt, ist nun eine mathematisch begründete Statik und Mechanik dieser Vorstellungen. Eine solche ist möglich, wenn man die Vorstellungen als Kräfte auffaßt, die einander je nachdem hemmen, verdunkeln, im Gleichgewicht halten oder fördern. Keine Vorstellung wird ganz und für immer vernichtet, sondern nur vorübergehend unter die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt, über die sie sich bei gegebener Gelegenheit wieder erhebt. Im Bewußtsein herrschend ist eine Vorstellung, wenn sie durch keine andere gehemmt ist. In der Regel aber findet eine solche Hemmung statt. Gleichartige Vorstellungen verschmelzen, ungleichartige komplizieren sich (z. B. grün und sauer zu dem Bild der Gurke), in beiden Fällen entweder vollkommen oder unvollkommen. Mehr als drei Vorstellungen sind nur selten im Bewußtsein vereinigt. Jede Vorstellung verliert nun um so mehr von ihrer Stärke (Intensität), je stärker die Intensität der neuauftauchenden hemmenden Vorstellung ist. So entsteht ein ganzes System von Wirkungen und Gegenwirkungen, das den allgemeinen mechanischen und statischen Gesetzen unterliegt, also mathematisch bestimmbar ist. Als „Statik" des Geistes sucht die Psychologie die Gesetze der im Gleichgewicht befindlichen Vorstellungen auf; sie bestimmt z. B. ihre Hemmungssumme, d. h. die Summe dessen, was aus dem Bewußtsein gedrängt wird (= der Summe aller Vorstellungen minus der stärksten) oder das Hemmungsverhältnis, d. h. das Verhältnis, in welchem sich der Verlust auf die verschiedenen Vorstellungen verteilt. Als „Mechanik" des Geistes dagegen erörtert sie den Wechsel oder die Bewegung der Vorstellungen, ihr Aufsteigen und Sinken, ihre Assoziation und Reproduktion, und sucht sie in präzise mathematische Formeln zu kleiden.

Herbart polemisiert gern und oft gegen die im 18. Jahrhundert übliche Lehre von den Seelenvermögen, und mit Recht, soweit darunter etwa völlig getrennte Gebiete psychischer Erscheinungen verstanden werden. Vorstellen, Wollen und Fühlen verflechten sich vielmehr beständig miteinander. Aber ebensowenig darf ihre Eigenart verdunkelt werden. Das vergißt Herbart, indem er alle übrigen seelischen Vorgänge von dem Vorstellungsmechanismus ableitet. Nur die primitivsten Vorstellungen

oder Empfindungen (z. B. der Töne, Farben, Gerüche) werden ihm zufolge selbsttätig von der Seele hervorgebracht. Dagegen sind Wille, Gefühl, Begierde, Verstand, Vernunft usw. nur Vorstellungsverhältnisse. Wird eine Vorstellung zeitweilig unter die Schwelle des Bewußtseins herabgedrückt, so bleibt doch ein Streben vorzustellen zurück. Indem dieses Streben sich gegen Hindernisse „heraufarbeitet", wird daraus das Begehren (der Trieb), welches Wille heißt, wenn es sich mit der Vorstellung der Erreichbarkeit des Erstrebten verbindet. Der Charakter eines Menschen beruht darauf, daß gewisse Vorstellungsmassen, durch „Apperzeption" (Aufnahme) verwandter herangewachsen, die herrschenden geworden sind und nun die entgegenstehenden niederhalten. Der Wille hängt also von dem Vorstellen ab, Freiheit bedeutet nur Bestimmbarkeit durch verschiedene Motive; Herbart ist entschiedener Determinist. Das Gefühl entsteht, wenn sich eine Vorstellung zwischen zwei gegeneinander wirkenden Kräften im Gleichgewicht erhält, weshalb die Gefühle (wie Freude, Trauer u. a.) selten ganz ungemischt sind.

Den physiologischen Sitz der Seele denkt sich Herbart im Gehirn. Hier empfängt sie vermittelst der Zentralnervenbahnen die „Störungen" von außen, d. i. vonseiten der in ihrer nächsten Umgebung befindlichen einfachen Realen, gegen die sie, sich selbst erhaltend, in den „Vorstellungen" sich zur Wehr setzt. Neue Vorstellungen üben Reize aus, aber es gibt eine Grenze für deren Stärke, nach dem Gesetze der abnehmenden Empfänglichkeiten.

Gegenüber einer unwissenschaftlichen Psychologie, die in gefühlsmäßigen Betrachtungen oder bloßer Beschreibung seelischer Zustände aufging, hat Herbart den verdienstlichen Versuch gemacht, den bunten Wechsel der psychischen Vorgänge als die gesetzmäßige Kombination und Assoziation elementarer Vorgänge (der Empfindungen und Vorstellungen) zu begreifen. Indessen, so sehr auch der Ernst und der Scharfsinn anzuerkennen sind, mit denen er eine streng naturwissenschaftliche Erklärung des geistigen Lebens zu geben versuchte: die Mathematik ist doch nur für bestimmte, eng begrenzte Gebiete der Psychologie — wir erinnern u. a. an ihre schon in Kants Kritik der Urteilskraft hervorgehobene Unentbehrlichkeit zur Bestimmung der musikalischen Tonintervalle — ein nicht zu entbehrendes Hilfsmittel; sie versagt beim heutigen Stand der Erkenntnis, wenn man mit ihr die Probleme der vielgestaltigen Welt der Gefühle zu lösen

unternimmt. Herbarts Psychologie ist denn auch in ihrem mathematischen Teile selbst von seinen Anhängern heute fast allgemein aufgegeben worden.

## § 58. II. a) Herbarts praktische Philosophie und Pädagogik. b) Die Herbartsche Schule.

1. *Ethik = Ästhetik.* Wie Kant, will auch Herbart die praktische Philosophie streng von der theoretischen scheiden: die letztere handle von der Realität der Dinge, die erstere von ihrer Wertschätzung. Wie Kant, kommt es auch ihm zunächst auf die Form, nicht auf den Inhalt des Willens an. Und wie Kant bekämpft er den Eudämonismus. Aber weiter geht die Übereinstimmung nicht. Denn Herbarts Ethik oder, wie er statt dessen lieber sagt, „praktische Philosophie" ist ihm ein Teil der — Ästhetik. Sie will weder Güter- noch Pflichten- noch Tugendlehre, aber auch keine erkenntniskritisch begründete Ethik sein, sondern, seiner psychologischen Grundtendenz entsprechend, Lehre vom sittlichen Geschmack, der sich in der Beurteilung der menschlichen Handlungen äußert. Jenen drei ersten Auffassungen der Ethik haftet nach Herbart der gemeinsame Fehler an, daß sie den Willen zu seinem eigenen Regulativ machen; dabei komme aber immer nur ein Wollen, keine Würde desselben heraus. Es komme vielmehr auf das Urteilen über die Beschaffenheit des Willens an. Menschliches Wollen und Handeln errege fortgesetzt und unwillkürlich menschlichen Beifall oder Tadel. Aufgabe der Ethik als der wahren Geschmackslehre oder Ästhetik sei daher: „die Aufstellung dessen, was gefällt oder mißfällt, in den einfachsten Ausdrücken". Wie wird aber nun das Gleichgültige zum Gefallenden oder Mißfallenden? Zu dem Ende braucht die praktische Philosophie „nichts anderes als gewisse Zeichnungen eines solchen und solchen Wollens zu liefern, damit bei den Zuschauern über einiges Wollen ein unwillkürlicher Beifall, über anderes ein unwillkürliches Mißfallen rege werde". Es gibt ein reines, d. h. willenloses, klares und bestimmtes Geschmacksurteil. Nach dessen Möglichkeit hat die Philosophie nicht weiter zu fragen, sondern nur nach seinen Voraussetzungen. Die Grundvoraussetzung aber ist die, daß das beurteilte Wollen niemals vereinzelt, sondern immer Glied eines Verhältnisses ist. Die Ästhetik soll nichts weiter tun als „uns in die Auffassung der gesamten einfachen Verhältnisse

versetzen", die bei „vollendetem" Vorstellen Beifall oder Mißfallen erzeugen. Das sittliche Urteil steht in dieser Beziehung auf derselben Stufe mit dem Urteile über Ton- und Farbenverhältnisse — der Generalbaß wird daher als „das einzige richtige Vorbild für eine echte Ästhetik" bezeichnet —, nur daß eben hier Willensverhältnisse den Stoff zum Urteil bieten. Zwar will auch Herbart den gebietenden Willen „als unstreitiges Faktum zugrunde legen", aber dessen Autorität, wenn man von einer solchen sprechen wolle, beruhe doch nur auf den „willenlosen, ursprünglichen Wertbestimmungen", einem „willenlosen Vorziehen oder Verwerfen".

2. *Die ursprünglichen und die abgeleiteten Ideen.* Solcher einfachen Willensverhältnisse oder „praktischer Ideen" gibt es nun fünf: 1. die der inneren Freiheit, 2. der Vollkommenheit, 3. des Wohlwollens, 4. des Rechts und 5. der Billigkeit. Die erste und allgemeinste, 1. die der inneren Freiheit, drückt das Verhältnis zwischen dem vorbildenden Geschmack und dem nachbildenden Willen, also die Übereinstimmung bezw. Nichtübereinstimmung zwischen dem Willen und sittlichen Urteil (Gewissen) des Handelnden aus. Sie empfängt ihren Inhalt erst von den vier übrigen. 2. Die Idee der Vollkommenheit entsteht, wenn verschiedene Strebungen desselben Subjekts sich ihrer Größe nach miteinander messen; das Stärkere gefällt neben dem Schwächeren, das Gesammelte neben dem Zerstreuten usw. Auch sie wird durch die übrigen Ideen modifiziert, wie sie ihrerseits dieselben modifiziert. 3. Die Idee des Wohlwollens oder der Güte bezeichnet das Verhältnis zwischen dem eigenen Willen und dem bloß vorgestellten eines anderen. Sie zeigt sich am liebsten in weiblicher Gestalt, „vielleicht, weil zum männlichen Handeln doch noch etwas mehr gehört als sie". „Der Natur mag Vollkommenheit, der Weltseele innere Freiheit zugeschrieben werden, Gott allein ist gut". 4. Die Idee des Rechts entsteht durch das absichtslose, aber naturgemäße Zusammentreffen mehrerer wirklicher Willen in Beziehung auf einen äußeren Gegenstand. Da nun der Streit mißfällt, so sollen sich, um ihn zu verhüten, die verschiedenen Willen der allgemeinen Rechtsregel unterwerfen. Endlich 5. die Idee der Billigkeit oder Vergeltung vergleicht die Lage vor der (absichtlichen) Tat mit dem durch sie gestörten Gleichgewicht und fordert die gebührende Vergeltung für diese Störung.

Aus diesen ursprünglichen fünf folgen die fünf abgeleiteten Ideen, welche die individuelle Ethik zur sozialen erweitern. 1. Zuerst entwickelt sich nach Herbart unter einer Menge wollender Wesen die Idee einer Rechtsgesellschaft (vgl. oben 4). 2. Mit dem Prinzip der Vergeltung (5) tritt die des Lohnsystems hinzu. 3. Aus dem Grundsatz des Wohlwollens (3) wird die Idee des Verwaltungssystems abgeleitet, das die „größte mögliche Summe des Wohlseins" zu schaffen bezweckt. 4. Die Sorge, der Idee der Vollkommenheit (2) zu entsprechen, wird zu einem Kultursystem führen, und endlich 5. die „gemeinschaftliche Folgsamkeit gegen gemeinschaftliche Einsicht" zu der „inneren Freiheit (1) mehrerer, die nur ein einziges Gemüt zu haben scheinen", d. h. der beseelten Gesellschaft. Eine solche sollte vielleicht jeder Staat werden, — aber „das kümmert uns hier nicht; den Staat charakterisiert seine zwingende Macht, die Ideen sind ohne Macht"! Übrigens sollen diese „gesellschaftlichen" Ideen auch für jede kleinere und kleinste Verbindung bis zur häuslichen herab Geltung besitzen.

3. Es würde zu weit führen, die Anwendungen, die Herbart von diesen seinen ethisch-ästhetischen Ideen macht, näher zu verfolgen. Der Wert seiner Ethik besteht, wie der Leser an Vorstehendem gemerkt haben wird, mehr in psychologischer Analyse und anregenden Einzelgedanken als in prinzipieller Fundamentierung. Etwas besonders Fruchtbares bieten daher weder seine Gedanken vom Staate noch seine ziemlich farblose Religionsphilosophie. Das Wesen des ersteren erblickt unser stets psychologisch gerichteter Philosoph in dem Gleichgewicht der sozialen Kräfte. Der „Statik und Mechanik" des Geistes entspricht auch eine solche des Staates. Er soll weniger rechtliche Anforderungen erfüllen, als psychologische Notwendigkeiten berechnen, und sich hüten „zu künsteln". Gute Sitten und eine gute Regierung, der man sein Vertrauen schenken und dabei „dankbar zum Himmel blicken soll", dünken diesem konservativen Denker weit wertvoller als „abstrakte Rechtsformen" und verfassungsmäßige Garantien. Der religiöse Glaube gründet sich zunächst auf die teleologische Betrachtung der Natur, die freilich keinen wissenschaftlich stringenten Beweis für das Dasein eines allmächtigen und allweisen Wesens liefern kann. Dafür tritt ein unverlierbares praktisches Bedürfnis ein, das uns zu der Annahme eines „vor-

trefflichsten" Wesens, d. h. eines vollkommenen, gerechten und gütigen Gottes treibt. Im ganzen hat Herbart die tatsächlichen Probleme der von ihm nirgends im Zusammenhang behandelten Religionsphilosophie offen gelassen, so daß sich auf dem Boden seiner Lehre sowohl entschiedene Rationalisten wie Positiv-Kirchliche und Wundergläubige zusammenfanden. Er selbst hielt am kirchlichen Bekenntnis fest, hielt sich jedoch von den religiösen Kämpfen der Zeit in seiner vorsichtig-zurückhaltenden Weise durchaus fern. Noch weniger hat er das Feld der Ästhetik im engeren Sinne (Lehre vom Schönen) angebaut; eine Lücke, die auch von seinen Schülern nur einzelne, wie Zimmermann in Wien, auszufüllen versucht haben. Um so erfolgreicher war er auf dem eigentlich von ihm zuerst in ein System gebrachten Gebiete der

4. *Pädagogik.* Von ihr gehören freilich in eine Geschichte der Philosophie nur die grundlegenden Prinzipien; von den meisten Philosophiehistorikern wird sie entweder überhaupt nicht behandelt oder nur flüchtig gestreift. Pädagogik gründet sich auf Ethik und Psychologie. Jene zeigt das Ziel; diese Weg, Mittel und Hindernisse. Aber tatsächlich ist der Anteil, welchen Herbart der Ethik an dieser Begründung zuweist, ziemlich dürftig. Er beschränkt sich in der Hauptsache darauf, daß — und auch noch nicht einmal überall — als „das Ganze des pädagogischen Zwecks" Tugend, d. h. die „in einer Person zur beharrlichen Wirkung gediehene" innere Freiheit, das „richtige Verhältnis von Einsicht und Wille" bezeichnet wird, wenn auch natürlich die übrigen Ideen gelegentlich „durchlaufen" werden. So fällt denn de facto die nahezu alleinige Begründung der Pädagogik der Psychologie zu, der ja auch der pädagogische „Grundbegriff", die Bildsamkeit des Zöglings, angehört. Das verleiht Herbarts Erziehungslehre einen stark subjektivistisch-intellektualistischen Zug.

Die Erziehungsaufgabe zerfällt in drei Hauptstücke: 1. Regierung, 2. Unterricht, 3. Zucht, d. i. Willens- oder Charakterbildung. Die „Regierung" will eigentlich bloß die Vorbedingung zu den beiden übrigen, die äußere Ordnung schaffen, die Autorität des Erziehers und den Gehorsam des Zöglings sichern, geht also genau genommen in der „Zucht" auf. „Unterricht" und „Zucht" aber werden nicht klar genug voneinander geschieden, sondern vielfach vermischt; es wird das auch heute noch viel gemißbrauchte

Schlagwort vom „Erziehenden Unterricht" geprägt. Einerseits wird der Unterricht einseitig in den Dienst der Zucht gestellt, anderseits soll dem Erzieher die Bildung des „Gedankenkreises", d. h. bestimmter Vorstellungsmassen, „alles" sein. „Nur aus Gedanken werden Empfindungen und daraus Grundsätze und Handlungsweisen." Und neben jenen Hauptzweck der Erziehung, die Sittlichkeit, tritt jetzt noch ein anderer Zweck, die „gleichschwebende Vielseitigkeit des Interesse", das nicht in „einseitig" empirisches, spekulatives, ästhetisches, sympathetisches, gesellschaftliches oder religiöses Interesse ausarten darf, also dem Eklektizismus freiesten Spielraum gewährt. Trotz solcher prinzipieller Schwächen[1]) hat Herbart sich durch seine pädagogischen Schriften unleugbar große, wenn auch öfters allzu eifrig gepriesene, Verdienste um die pädagogische Theorie und Praxis erworben, und sein heute noch wirksamer Einfluß beruht, weit mehr als auf seiner allgemeinen Philosophie, auf dieser Seite seiner Tätigkeit, die von seinen Anhängern und Nachfolgern weiter gebildet worden ist.

*

*Die Herbartsche Schule.* Herbarts Lehre blieb anfangs neben der in ihrem höchsten Flor stehenden Hegelschen fast unbeachtet, bis sie durch Drobisch in Leipzig (s. u.) um 1830 zuerst in weitere Kreise getragen wurde und, nach Hegels Tode und dem Zerfall seiner Schule, eine immer zahlreichere Anhängerschaft, namentlich an der Universität Leipzig und in Österreich, gewann, die sich bald zur förmlichen Schule ausbildete und zum Teil noch heute besteht. Die metaphysisch-mathematische Begründung freilich ist von den meisten seiner Anhänger jetzt fallen gelassen; dafür erfreuen sich seine Psychologie und noch mehr ihre pädagogische Anwendung mit gewissen, verhältnismäßig geringen Umbildungen noch heute, namentlich auf den Seminaren für Volksschullehrer, starken Ansehens, so daß sich auf dem letztgenannten

---

[1]) Eine zusammenfassende Kritik derselben in allgemeinverständlicher Sprache gibt *P. Natorp: Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre*, Stuttgart 1899, jetzt auch in Natorps *Gesammelten Abhandlungen zur Sozialpädagogik* (1907), Bd. I, 203—343. Weitere Untersuchungen über Herbarts Pädagogik s. ebd., S. 345—510. Die Schriften Natorps, der sich an Kant und Pestalozzi anlehnt, haben den Herbartianismus unter unseren Volksschulpädagogen neuerdings stark zurückgedrängt.

Gebiete sogar eine Art Despotismus der Methode geltend macht (vgl. indessen den Schluß von S. 339 Anm.).

Zu den ältesten Herbartianern gehören die bereits genannten Leipziger Professoren Drobisch (1802—1896, von 1826—1896, also 70 Jahre Professor in Leipzig), Verfasser verbreiteter Lehrbücher über formale Logik, empirische Psychologie und Religionsphilosophie, und G. Hartenstein (1808—1890, von 1839—1859 gleichfalls in Leipzig), der Herausgeber von Kant und Herbart, sowie der österreichische Philosoph und Unterrichtsminister F. Exner (1802—1853). Um den Entwicklungsgang der deutschen Philosophie erwarben sich diese Männer ein Verdienst durch ihren nachdrücklichen Hinweis auf die Erfahrungswissenschaften gegenüber der spekulativen Verstiegenheit der meisten Hegelianer. Von jüngeren Herbartianern nennen wir die Psychologen Volkmann (1822—1877, *Lehrbuch der Psychologie* 1856, 4. Aufl. 1894f.), Nahlowsky (1812—1885, *Das Gefühlsleben* 1862, 3. Aufl. 1907, *Allgemeine Ethik* 1870, 3. Aufl. 1903), den besonders hervorragenden, früh verstorbenen Theodor Waitz (1821—1864, *Anthropologie der Naturvölker* 1859ff.), der sich in seinem *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (1849) freilich schon stark von den Herbartschen Grundlagen entfernte und auf eine physiologische Grundlage seiner psychologischen Grundwissenschaft hinsteuerte; ferner den ebenfalls (von Dorpat) nach Leipzig gezogenen L. Strümpell (1812—1899); die Theologen Thilo (1813—1894), Allihn (1812—1885) und Flügel (geb. 1842); den als Plato- und Aristoteleskenner verdienten Philologen H. Bonitz (1815—1888), den Ästhetiker R. Zimmermann in Wien (1824—1898), den später in das Lager der Neuscholastik übergegangenen Prager O. Willmann (geb. 1839); die Schulmänner Dörpfeld, Kern, Stoy und Ziller, von denen ersterer, obwohl selbst konfessionell, die „freie Schulgemeinde auf dem Boden der freien Kirche im freien Staate“ (1863) auf Grund des Familienprinzips und des Prinzips der Gewissensfreiheit forderte, während die beiden letzteren, die Orthodoxesten der Herbartschen Schule, die Lehre des Meisters am systematischsten, aber auch dogmatischsten ausgebaut haben (Kulturstufen, Konzentrations-, Gesinnungsunterricht).

Ein eigenes Organ gründete sich die Schule 1860 in der von Allihn und Ziller redigierten *Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren* (sc. Herbartschen)

*philosophischen Realismus,* die nach 15jährigem Bestehen einging, aber 1883 zu neuem Leben erwachte (bis 1896, von *Flügel* geleitet). Seit 1894 wird der Herbartianismus durch die unter der Redaktion von O. Flügel und W. Rein (geb. 1847) stehende *Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik* vertreten. Rein, Professor der Pädagogik in Jena, gibt auch das *Enzyklopädische Handbuch für Pädagogik* heraus.

Eine Abzweigung der Herbartschen Schule bildete die von M. Lazarus (1824—1903) und H. Steinthal (1823 bis 1899) von 1860—1890 geleitete *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft,* welche sich um die Erforschung der Elemente und Gesetze der Sprache und des Völkerlebens auf psychologischer Grundlage verdient gemacht hat. Über Lazarus, der mit Herbart die Psychologie als die philosophische Grundwissenschaft betrachtet, dann aber eigene Wege eingeschlagen hat, vgl. *A. Leicht, Lazarus der Begründer der Völkerpsychologie,* Leipzig 1904. Von dieser Richtung ging auch Steinthals Schüler G. Glogau (1844—1895, Professor in Kiel, in Griechenland verunglückt) aus, der später eine eigene, von christlichen und platonischen Elementen durchtränkte Metaphysik entwickelte (*Abriß der philosophischen Grundwissenschaften,* 2 Bände, 1880—1888) und noch heute einen kleinen Kreis von Anhängern zählt, der seit 1899 jedes Jahr ein „Glogau-Jahrbüchlein" erscheinen läßt.

## § 59. Beneke.

*Über ihn vgl. O. Gramzow, F. E. Benekes Leben und Philosophie, Bern 1899.*

Eduard Beneke, 1798 zu Berlin geboren, anfangs unter dem Einflusse von Schleiermacher, Fries, Jacobi und den gleichzeitigen Engländern, dann unter demjenigen Herbarts stehend, war jedenfalls von Anfang an ein Gegner der absoluten Philosophie. Bald nach seiner Habilitierung in Berlin wurde ihm 1822 — wahrscheinlich auf Hegels Antrieb — durch den Minister von Altenstein die venia docendi entzogen, auch eine Professur in Leipzig vereitelt, so daß er 1824—27 nach Göttingen ging. 1832, nach Hegels Tode, erhielt er zwar eine außerordentliche Professur in Berlin, wurde aber trotz seiner fruchtbaren Lehr- und Schriftstellertätigkeit nicht weiter befördert und fand 1854 durch Ertrinken seinen Tod.

1. Beneke hält mit Herbart die Psychologie für die philosophische Grundwissenschaft, will sie aber nicht gleich diesem auf „Erfahrung, Mathematik und Physik", sondern auf innere Erfahrung allein gründen, die er mit derselben naturwissenschaftlichen Methode (Induktion, Hypothese usw.) behandelt wissen will, mit der die Physik die äußere Erfahrung bearbeitet. Daher die Titel seiner wichtigsten Schriften: *Erfahrungsseelenlehre* (1820), *Grundlegung zur Physik der Sitten* (1822, die ihm jene Entziehung der venia docendi eintrug), *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft* (1833) und andere, zu denen namentlich noch die *Psychologischen Skizzen* (Göttingen 1825—1827) gehören. In seinen letzten Jahren gab er ein *Archiv für die pragmatische Psychologie* heraus. In seiner Jubeldenkschrift auf die Kritik der reinen Vernunft: *Kant und die philosophische Aufgabe unserer Zeit* (1832) führt Beneke aus, daß Kants Verdienst in der Beschränkung der Erkenntnis auf das Erfahrungsgebiet und dem Appell an das sittliche Bewußtsein bestanden habe; durch den damit verbundenen Apriorismus jedoch habe er die nach ihm hereingebrochene scholastische Spekulation über das Absolute mitverschuldet, so daß Franzosen und Engländer uns in der Philosophie überflügelt hätten.

Das einzige, was uns nach Beneke sicher und unmittelbar gegeben ist, ist unser Selbstbewußtsein, unsere innere Erfahrung. Die angeborenen Begriffe wie die alten Seelenvermögen sind in gleicher Weise zu verwerfen. Aufgabe der Psychologie ist es vielmehr (wie bei Herbart), die komplizierteren Bewußtseinserscheinungen auf ihre einfachsten und ursprünglichsten Elemente (Grundprozesse) zurückzuführen. Als solche nimmt er im Unterschied von Herbart eine Anzahl „Urkräfte" oder „Urvermögen" der nicht als Einheit existierenden Seele an, welche der von außen an sie herantretenden Reize harren und sie sich aneignen, so daß fortwährend neue Urvermögen heranwachsen (wie bei den Pflanzen). Die beweglichen Elemente der so entstandenen Seelengebilde verbinden sich miteinander, während andere unbewußt in der Seele als „Spur" oder „Angelegtheit" zurückbleiben, um bei gegebener Gelegenheit reproduziert zu werden. Von der Seele des Tieres ist die des Menschen (man denke an die unentwickelte Kindesseele!) nur gradweise verschieden, und nur ihr Bewußtsein klarer und umfassender. Sie ist an keiner Stelle des Körpers fixiert.

Auf dieser Psychologie, als der Lehre von der Ent-

wicklung oder dem Geschehen des Denkens (denn auch für Beneke sind die Vorstellungen das Ursprüngliche, von denen alle anderen psychischen Vorgänge sich ableiten lassen), baut Beneke die Logik als „Kunstlehre des Denkens" (1842) auf, die uns teils größere Klarheit der Vorstellungen durch ihre Analyse, teils aber auch neue Denkinhalte durch Synthese gewinnen läßt.

2. Die Moral oder, wie Beneke sagt, das *Natürliche System der praktischen Philosophie* (1837—40, das er für sein gelungenstes Werk hielt), entspringt aus unserer Wertschätzung der Gefühle oder „Stimmungsgebilde", je nach den Steigerungen und Herabstimmungen, die sie in uns oder anderen bewirken; denn auch die Gefühle der anderen empfinden wir mit, indem wir sie in uns „nachbilden". So entwickelt sich aus der ursprünglich rein subjektiven allmählich eine objektive, allgemeingültige, der „Forderung der Vernunft" entsprechende Wertschätzung, die sich in der gleichen Abstufung der Güter und Übel jedem einigermaßen gebildeten und unverdorbenen Menschen kundgibt. Aus den sittlichen Gefühlen entstehen nacheinander sittliche Begriffe und Urteile, erst ganz zuletzt das Sittengesetz, „eine sehr hohe Abstraktion". Die eudämonistische Lehre des englischen Utilitaristen Bentham (s. § 64), dessen Hauptwerk Beneke 1830 mit Anmerkungen herausgab, hat er bedeutend vertieft, indem er überall vom Äußeren auf das Innere zurückging. Der gemeinsame Grundbegriff des Nützlichen und des Moralischen ist der der Güter oder Werte.

3. In Sachen der Religion äußerte sich Beneke ähnlich zurückhaltend wie Herbart. Die Unsterblichkeit der Seele ist möglich, da mit dem Verlöschen des Zusammenhangs mit der Außenwelt im Tode das „innere" Seelensein nicht aufzuhören braucht. Zur Annahme eines Urwesens und Weltenlenkers, der sich begrifflich nicht beweisen läßt (vgl. Kant), treibt uns der fragmentarische Charakter der gegebenen Welt, das Bedürfnis nach einheitlichem Welterkennen und die Sehnsucht nach dem Guten. Aber sie ist Sache des Glaubens und des Herzens, nicht des wissenschaftlichen Erkennens.

Wie Herbart, hat auch Beneke auf seine Psychologie eine *Erziehungs- und Unterrichtslehre* (2 Bde. 1835/36) begründet, die viele Anhänger gefunden hat (1876 4. Aufl.).

4. Von diesen Anhängern auf pädagogischem Gebiete sind die bedeutendsten: Dreßler (Vater und Sohn) und F. Dittes (1829—1896), die übrigens auch seine

Psychologie vertreten und weitergebildet haben. Von Philosophen sind namentlich Fortlage in Jena (1806 bis 1881) und der bekannte Philosophiehistoriker Friedrich Ueberweg (1829—71, geb. bei Solingen, gest. in Königsberg) durch Beneke beeinflußt worden. In metaphysischer Beziehung näherte sich Fortlage jedoch einem „transzendenten Pantheismus", der sowohl Elemente der Fichteschen Ich-Lehre wie der Krauseschen Lehre vom Absoluten in sich aufgenommen hat. Ueberweg dagegen geriet später, wie F. A. Lange (vgl. auch dessen Nekrolog auf den verstorbenen Freund, *Altpreuß. Monatsschrift* 1871) in seiner *Gesch. des Materialismus* (4. Aufl., S. 798—812) nachgewiesen hat, auf einen immer mehr materialistischen Standpunkt, der allerdings in seinen Schriften über Plato, über Schiller als Philosoph, und in seinen vielgebrauchten Lehrbüchern der Geschichte der Philosophie und der Logik (*System der Logik* 1857, 5. Aufl. hrsg. von *J. B. Meyer* 1882) nicht zum Ausdruck kam.

---

# Kapitel XIX.

# Schopenhauer.

*Aus der zahlreichen Literatur über Schopenhauer seien hervorgehoben: R. Seydel, Schopenhauers System 1857. R. Lehmann, Schopenhauer, Ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik 1894. Nietzsche, Schopenhauer als Erzieher 1874. Kuno Fischer, G. d. n. Ph., Bd. IX (3. Aufl. 1908). Ed. Grisebach, Schopenhauer, Geschichte seines Lebens 1897. J. Volkelt, Arthur Schopenhauer. Seine Persönlichkeit, seine Lehre, sein Glaube. 3. Aufl. 1907. (Frommanns Klassiker der Philosophie X.) Schlüter, Schopenhauers Philosophie in seinen Briefen 1900. A. Kowalewsky, Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung. Halle 1908. Kurz, aber gut: H. Richert, Schopenhauer. 6 Vorträge. Lpz. 2. Aufl. 1909. — Die beste und zugleich wohlfeilste Ausgabe seiner Werke ist die von E. Grisebach, 6 Bde., Leipzig (Reclam); ebenders., Schopenhauers handschriftlicher Nachlaß, 4 Bde., und Briefe, 2 Bde. (gleichfalls bei Reclam). Vgl. auch das Schopenhauerregister von Hertslet, Lpz. 1890, sowie die Schopenhauerbibliographie in Grisebachs ‚Neuen Beiträgen' 1905.*

## § 60. I. Persönlichkeit und Methode.

### 1. Leben und Schriften.

Arthur Schopenhauer, am 22. Februar 1788 als Sohn eines wohlhabenden Kaufmanns in der freien Reichsstadt Danzig geboren, sollte nach seines Vaters Willen

statt der gelehrten Schulbildung das „große Buch der Welt“ kennen lernen und bereiste deshalb mit seinen Eltern vom 15. bis 17. Lebensjahre halb Europa. Das Geschäft, in das er sodann auf den Wunsch des Vaters trat, verließ er nach dessen Tode und zog nun (1807) mit seiner Mutter Johanna, der bekannten Romanschriftstellerin, nach Weimar, wo er sich so rasch die Gymnasialbildung erwarb, daß er schon Herbst 1809 die Universität Göttingen beziehen konnte. Hier studierte er auf des Skeptikers G. E. Schulze (§ 45) Rat vor allem Plato und Kant, daneben die heiligen Schriften der Inder. In Berlin (1811/12) enttäuschte Fichte den schon damals selbständig urteilenden, aber auch zur Herabsetzung anderer geneigten Jüngling stark, dagegen trieb dieser eifrig das Studium der Naturwissenschaften. Während des beginnenden Freiheitskrieges schrieb er in völliger Zurückgezogenheit zu Rudolstadt seine Dissertation: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* mit der er in Jena zum Doktor promovierte (2. Aufl. 1847, 3. von ihm selbst noch vorbereitete Aufl. ed. Frauenstädt 1864). In diese Zeit fällt auch der Anfang seines Verkehrs mit Goethe, der ihn zu der kleinen Schrift *Über das Sehen und die Farben* (1816) anregte. Anfang 1819 erschien sein in den Jahren 1814 bis 1818 zu Dresden ausgearbeitetes Hauptwerk: *Die Welt als Wille und Vorstellung.* In ihm liegt seine Weltanschauung im ganzen und großen bereits fertig vor; in der Folge gestaltet sie sich nur noch aus, nicht mehr um. Im Frühjahr 1820 habilitierte er sich in Berlin, hatte aber mit seinen Vorlesungen kein Glück (nur in seinem ersten Dozentensemester brachte er überhaupt ein Kolleg zustande), vielleicht wegen seines ostentativen Gegensatzes zu dem allmächtigen Hegel; doch hat er nach einer großen italienischen Reise (1822—25) bis 1832 jedes Semester solche noch angekündigt. 1831 verläßt er der Cholera wegen Berlin, um nicht wieder dahin zurückzukehren. Sommer 1833 siedelt er endgültig nach Frankfurt a. M. über und bringt hier den ganzen Rest seines Lebens als einsamer Sonderling zu. Aus diesen persönlichen Erfahrungen und der Nichtbeachtung seiner Werke durch die gelehrte Welt erklärt sich sein oft hervorbrechender Haß gegen die Philosophie-Professoren. Dennoch schreibt er weiter: 1836 *Über den Willen in der Natur,* 1837 *Über die Freiheit des menschlichen Willens* („von der Drontheimer Sozietät der Wissenschaften gekrönte Preisschrift“), 1839 *Über die Grundlage der Moral* („von der

Kopenhagener Sozietät der Wissenschaften" wegen ihrer heftigen Ausfälle gegen Fichte und Hegel „nicht gekrönt"); beide erschienen 1840 vereinigt unter dem Titel *Die beiden Grundprobleme der Ethik.* 1844 veröffentlichte er einen Ergänzungsband zu seinem Hauptwerk, mit einer zweiten Auflage des ersten Bandes, 1851 die beiden Bände: *Parerga und Paralipomena.* Die letzteren, eine Sammlung von kleinen, gewandt und geistvoll geschriebenen, populären Aufsätzen zur Erläuterung seiner Ideen, begannen endlich das Eis der Nichtbeachtung zu durchbrechen. Während er bis dahin nur ganz vereinzelte Anhänger — wie Frauenstädt 1840, von Doss 1849 — gewonnen hatte, wurden jetzt neue Auflagen seiner Werke nötig, er fand allmählich in weiteren Kreisen Beachtung, und 1856 stellte zu seiner großen Genugtuung die philosophische Fakultät einer deutschen Universität (Leipzig) eine Preisaufgabe, die seine Philosophie betraf. Im Genusse seines beginnenden Ruhmes, noch voller Schaffenslust, starb er plötzlich am 21. September 1860.

Bei keinem anderen Philosophen — abgesehen vielleicht von Nietzsche — ist seine Philosophie in dem Maße wie bei Schopenhauer eine Widerspiegelung seiner Persönlichkeit, welche letztere man daher aus seinen Schriften, besonders den ethischen, am besten kennen lernt. Und doch zeigt anderseits sein Charakter wiederum Schattenseiten, die seinen idealistischen Lehren direkt entgegenstehen: Menschenverachtung, Liebe zum Leben, ja zum Gelde, Selbstgefälligkeit, Sinnlichkeit. Er wollte ein System aus einem Gusse schaffen. Gelungen ist ihm dies, insofern seine Philosophie innerlich von ihm erlebt ist, aus seiner innersten Natur hervorquillt: während man, rein objektiv genommen, die verschiedenen philosophischen Fäden (Vedantaphilosophie, Buddhismus, Plato, Berkeley, Kant u. a.) nachweisen könnte, aus denen sie zusammengeschlungen ist.

## 2. Methode der unmittelbaren Anschauung.

Philosophie ist für Schopenhauer weit mehr als Wissenschaft, nämlich „Totalanschauung", Lebenskunst, Erkenntnis des Sinnes und Wesens der Welt. Von seinem erkenntnistheoretischen Anfang wendet er sich sehr bald der Metaphysik zu. Immer wieder versichert er, daß der letzte Grund und die Quelle aller Wahrheit in der — unmittelbaren Anschauung liege. „So

lange wir uns rein anschauend verhalten, ist alles klar, fest und gewiß." Unsicherheit und Irrtum beginnen erst mit der Reflexion. Logik, Mathematik, reine Naturwissenschaft, die man für die evidentesten Wissenschaften erklärt, sie alle haben ihre Evidenz nur von der „unmittelbaren Anschauung". Nur durch diese oder durch direkte oder mittelbare Beziehung auf sie können wir absolute Wahrheit erlangen. Jene Wissenschaften erzeugen nicht größere Gewißheit des Wissens, sondern erleichtern dasselbe nur durch ihre systematische Form. Die Logik z. B. will nur „das, was uns im einzelnen unmittelbar mit der größten Sicherheit bewußt ist, erst mit unsäglicher Mühe aus bloßen Regeln ableiten". Die euklidische Geometrie ist ihm eine Krücke für gesunde Beine, einem Taschenspielerkunststück nicht unähnlich, die ganze Arithmetik eine bloße Methode zur Abkürzung des Zählens. Auch die Urteilskraft vermag nur aus anschaulichen Elementen die richtigen Begriffe, Regeln, neuen Einsichten und Richtersprüche zu gewinnen, wie auch die Tugend aus der „ursprünglichen, unvernünftigen" Tiefe des Willens erwächst (näheres s. unten). Schopenhauer zählt also, trotz seiner heftigen Bekämpfung der „Windbeutel" von romantischen Philosophen, wenn auch in anderem Sinne wie sie, ebenfalls zu der Philosophie der Romantik.

## II. Theoretische Philosophie.

In einem gewissen Widerspruch mit dieser seiner Theorie der unmittelbaren Anschauung (wie er denn überhaupt voller unausgeglichener Widersprüche steckt), stellt unser Philosoph dennoch zunächst eine

### 3. Erkenntnislehre

auf. Anschließend an seinen systematischen Grundsatz: Die Welt ist meine Vorstellung, sucht er die Welt mit den Mitteln der Erkenntnis zu erklären, indem er sie als dem Satze des zureichenden Grundes unterworfen darstellt. Zum Verständnis seines Hauptwerkes als unerläßlich bezeichnet er das vorherige Studium seiner Dissertation von 1813, über

a) *Die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde,* welche in der „sehr veränderten und beträchtlich vermehrten" zweiten Auflage (von 1847) zu einer „Theorie des gesamten Erkenntnisvermögens" geworden ist. Der, selbst unerklärliche, Satz vom Grunde drückt „in seiner

Allgemeinheit" nur aus, daß „alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann". Da nun alle Objekte unsere Vorstellungen sind (Objekt sein = Vorstellung sein), wie Schopenhauer von Kant gelernt hat, so nimmt der Satz vom Grunde, den verschiedenen Klassen dieser Vorstellungen gemäß, eine verschiedene und zwar vierfache Gestalt an. 1. Bei den „anschaulichen, vollständigen, empirischen" Vorstellungen des äußeren und inneren Sinnes erscheint er als Grund des Werdens oder Gesetz der Kausalität; die Formen der letzteren sind mechanische Ursachen in der anorganischen Welt, Reize im organischen Leben und bewußtes Tun der animalischen Wesen. 2. Bei den abstrakten Vorstellungen oder Begriffen und den aus ihnen hervorgehenden Urteilen als Grund des Erkennens oder als Gesetz der logischen, materialen, transzendentalen (= Kants synthetischen Urteilen a priori) und metalogischen (z. B. der Satz des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten u. ä.) Wahrheit dieser Urteile. 3. Bei dem formalen Teile der „vollständigen" (vgl. 1) Vorstellungen oder reinen Anschauungen a priori als Grund des Seins im Raume (Geometrie) und der Zeit (Arithmetik) oder als Gesetz der Lage und der Folge. Endlich 4. für das Subjekt des Wollens (das unmittelbare Objekt des inneren Sinnes) als Grund des Handelns oder Gesetz der Motivation, d. i. der „von innen gesehenen" Kausalität.

Diese in der Dissertation sich vielfach, auch in der Sprache, noch an Kant anlehnenden Gedanken werden dann weiter und selbständiger ausgeführt in dem ersten Buche des Hauptwerkes, betitelt:

b) *Die Welt als Vorstellung, unterworfen dem Satze vom Grunde: das Objekt der Erfahrung und Wissenschaft.*

Schopenhauers Anfangssatz: „Die Welt ist meine Vorstellung" bedeutet zunächst nur den Bruch mit dem naiven Realismus, der die Dinge als uns gegenüberstehende Wirklichkeiten betrachtet. Mit ausdrücklicher Beziehung auf Berkeleys Idealismus erklärt er: Alles in der Welt ist durch das Subjekt bedingt, ist nur für das Subjekt da, kein Objekt ohne Subjekt. Auch mein eigener Leib z. B. ist nur ein Objekt wie andere Objekte, somit

deren allgemeinen Formen: Raum, Zeit und Kausalität und ihrem gemeinschaftlichen Ausdruck, dem Satze vom Grunde, unterworfen, welcher „die allgemeine Art und Weise alles Objektseins" bezeichnet. Anderseits ist freilich auch kein Subjekt ohne Objekt denkbar. Die bisherigen „Philosophien" gingen, abgesehen etwa von den „Windbeuteleien" der Identitätsphilosophie, entweder einseitig bloß vom Subjekt (Fichte) oder ebenso einseitig bloß vom Objekt — sei es der Materie oder dem Substanzbegriff oder den Zahlen oder dem Willensakt eines außerweltlichen Wesens — aus. Am folgerichtigsten von den letzteren verfuhr noch der Materialismus, aber auch er ist eine „enorme petitio principii", indem er sich wie Münchhausen an seinem eigenen Zopfe aus dem Sumpfe ziehen will. Das Organon aller Wissenschaften, ihre oberste Voraussetzung ist, was Fichte gänzlich vergaß, der Satz vom Grunde in seiner vierfachen Gestalt: des Seins in der Mathematik, des Erkennens in der Logik, der Motivation in der Geschichte, der Kausalität in der Naturwissenschaft. Daneben besitzt jede Wissenschaft als Problem ihr besonderes Objekt: die Mathematik Raum und Zeit, die Logik die Verbindungen der Begriffe, die Geschichte die geschehenen Taten der Menschen im großen und in Masse, die Naturwissenschaft die Materie. Man muß also weder vom Objekt noch vom Subjekt ausgehen, sondern von der „Vorstellung", als deren „erste wesentlichste Grundform" dann allerdings sogleich das „Zerfallen" in Objekt und Subjekt bezeichnet wird.

Das „innerste Wesen" der Welt freilich wird uns durch die „Vorstellung" nicht erklärt; es wird nur die „gänzliche und durchgängige Relativität" der letzteren an den Tag gebracht. Die Welt wäre nichtssagend und leer, ja ein Trugbild wie der indische „Schleier der Maja" (= Schein), wenn sie bloße Vorstellung und weiter nichts wäre, wenn nicht ein Ding an sich hinter ihr sich verbärge. Dies innerste Wesen, dies Ding an sich aber brauchen wir nicht weit zu suchen; es liegt in einer „jedem lebenden Wesen unmittelbar gewissen Tatsache": dem Willen. Das zweite Buch des Hauptwerkes behandelt deshalb die

### 4. Objektivation des Willens (Naturphilosophie).

Der Denker ist nicht bloß erkennendes Subjekt, er ist auch wollendes Individuum. Das Wort Wille allein „gibt ihm den Schlüssel zu seiner eigenen Erscheinung,

offenbart ihm die Bedeutung, zeigt ihm das innere Getriebe seines Wesens, seines Tuns, seiner Bewegungen". Die Objektivation meines Willens aber ist — mein Leib, z. B. Zähne, Schlund und Darm der objektivierte Hunger, die Genitalien der objektivierte Geschlechtstrieb usw. Wollen und Tun sind nur in der Reflexion verschieden, in Wirklichkeit eins. Schmerz und Wohlbehagen (Wollust) sind nicht etwa Vorstellungen, sondern unmittelbare Affektionen des Willens in seiner Erscheinung, dem Leibe. Existieren nun außerhalb meines eigenen Leibes ebensolche Willensobjektivationen in den uns bisher nur als Vorstellungen bekannten Objekten? Das im Ernste leugnen zu wollen, wäre die Sache eines „theoretischen Egoismus", der höchstens als „skeptisches Sophisma" geduldet werden könnte, sonst aber ins Tollhaus gehört! Wir können vielmehr gar nicht anders als die uns umgebende Körperwelt nach der Analogie unseres eigenen Körpers beurteilen, also der gesamten Natur denselben Willen zuschreiben wie uns; Mikrokosmos und Makrokosmos fallen zusammen. Denn daß der Wille bei dem Menschen und dem Tiere in der Regel von Vorstellungen begleitet ist, berührt sein „Wesen" nicht. In Schopenhauerschem Sinne heißt „Wille" auch schon die Kraft, die den Stein zur Erde treibt oder den Magnet zum Nordpol wendet. Auch die Motive bestimmen nur Zeit, Ort und nähere Umstände meines Willens, seinen „empirischen Charakter" (Kant!), seine Erscheinung. Der Wille an sich ist „grundlos", weil dem Satze vom Grunde nicht unterworfen, ohne bestimmte Zwecke, ist unser „intelligibeler" Charakter, das eigentliche „Ding an sich", ein endloses Streben. Alle Kräfte der Natur umfassend, bezeichnet er das, „was das Sein an sich jedes Dinges in der Welt und der alleinige Kern jeder Erscheinung ist". Er offenbart sich ebenso ganz und ebensosehr in einer Eiche wie in millionen. Daher denn auch die innere und äußere Zweckmäßigkeit der Naturprodukte.

Die niedrigste Stufe der Objektivation des Willens stellen die allgemeinsten Kräfte in der Natur wie Schwere, Undurchdringlichkeit, Flüssigkeit, Elektrizität, chemische Eigenschaften u. a. dar. Ihre Äußerungen in der Erscheinung zwar finden nach dem Gesetze von Ursache und Wirkung statt; sie selbst aber sind außerzeitliche und außerräumliche, ursprüngliche und unerklärte Kräfte (qualitates occultae) oder Ideen (im platonischen Sinne). Das Naturgesetz ist „die Beziehung der Idee auf die Form

ihrer Erscheinung". Auf der untersten Stufe, in der unorganischen Natur, stellt sich der Wille noch ganz als „blinder Drang", als ein „finsteres, dumpfes Treiben" dar, das nur auf mechanische Ursachen reagiert und noch keine Spur von individuellem Charakter zeigt. In der Pflanzenwelt und dem vegetativen Teile der tierischen Erscheinungen objektiviert er sich schon deutlicher und individueller, wenn auch noch völlig erkenntnislos (auf Reize reagierend). Endlich wird, indem das Individuum sich selbständig Nahrung wählt, die Erkenntnis notwendig, und nun bricht mit einem Schlage die „Welt als Vorstellung" mit allen ihren Formen (Objekt und Subjekt, Zeit, Raum und Kausalität) herein. Der Wille hat sich jetzt ein Licht angezündet, darüber aber seine bisherige instinktive Unfehlbarkeit verloren, namentlich wenn zu dem Verstande (bei Schopenhauer stets = Vermögen der anschauenden Erkenntnis) die Vernunft hinzukommt, welche über die Gegenwart hinaus auf die Zukunft sieht. So ist die Welt, in der wir leben und sind, „durch und durch Wille" und zugleich „durch und durch Vorstellung".

Die kleine Schrift *Über den Willen in der Natur* (1836, 2. Aufl. 1854) ist eine „Erörterung der Bestätigungen", welche diese Naturphilosophie Schopenhauers „seit ihrem Auftreten durch die empirischen Wissenschaften erhalten hat". Sie braucht deshalb uns, die wir nur die prinzipiellen Grundzüge seines Philosophierens darlegen, nicht näher zu beschäftigen.

Auch mit seiner Lehre vom Willen stellt sich Schopenhauer somit in Gegensatz zur Kantischen Philosophie, auf die er sich doch so oft beruft. Denn Wille ist ihm nicht, wie der sittliche Wille für Kant, Aufgabe, Norm, ideales Gesetz, sondern Trieb, ursprüngliche Kraft überhaupt.

## § 61. III. Die Ästhetik und Ethik Schopenhauers. Seine Nachwirkungen.

### 1. Ästhetik.

*„Das Objekt der Kunst oder die platonische Idee"*, d. h. „die Vorstellung, unabhängig vom Satz des Grundes": das ist das Thema des nach Form und Inhalt besonders anziehenden dritten Buches der *Welt als Wille und Vorstellung.*

Schon in Schopenhauers Naturphilosophie hatten wir die platonischen Ideen in den ursprünglichen und unwandelbaren Naturkräften kennen gelernt, die durch das principium individuationis in die Vielheit der Erscheinungen eingehen. Die Ideen bleiben, während die Erscheinungen nie sind, sondern immer nur werden. Während die Erkenntnis, dem Willen entsprossen, „in der Regel" dessen Dienste unterworfen bleibt, reißt sich das Subjekt in der Erkenntnis der Idee von diesem Dienste los, wird es „willenlos". Das anschauende Individuum fragt nicht mehr nach dem Wo? Wann? Warum? Wozu? der Dinge, sondern „verliert sich" nur in die Betrachtung ihres „Was"? Es hat seine eigene individuelle Existenz vergessen, ist „reines, willenloses, schmerzloses, zeitloses" Subjekt der Erkenntnis geworden und betrachtet die Dinge nicht in ihren vergänglichen Gestalten, sondern in ihrem wahren, keinem Wechsel unterworfenen Sein, mit anderen Worten: als Ideen; diese erzeugen erst, wie schon bei Plato, das „eigentliche" Sein (ὄντως ὄν). Jetzt erst „tritt die Welt als Vorstellung gänzlich und rein hervor", denn die Idee allein ist die adäquate „Objektivität" des Willens. Indem ich rein erkennendes Subjekt bin, habe ich die gesamte Natur in mich hineingezogen, fühle ich mich als Bedingung und Träger alles objektiven Daseins.

Dieses Anschauen der Dinge in ihrer wahren, ewigen Gestalt (sub specie aeternitatis) und die Mitteilung desselben ist aber nicht Sache der Wissenschaft[1]), die das einzelne nur in seinen Beziehungen zueinander, abhängig vom Satze des Grundes, erkennt, sondern Werk des Genies, d. h. der Kunst. „Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen, ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis". Sie hält das Rad der Zeit an, die Relationen der Wissenschaft und der Erfahrung verschwinden ihr, das einzelne wird ihr zum Repräsentanten des Ganzen. Genialität heißt Vergessen der eigenen Person (des Willens), durch die Phantasie erweiterte Fähigkeit, sich in die reine Anschauung zu verlieren, vollkommenste, uninteressierteste Objektivität, deren der gewöhnliche Mensch, „diese Fabrikware der Natur", nicht fähig ist. Im genialen

[1]) Obwohl die Beispiele in dem einleitenden § 35 gerade ihr entnommen werden. Während z. B. die Eisblumen an den Fenstern „unwesentlich und nur für uns da" sind, offenbaren die Gesetze der Kristallisation deren Wesen, stellen „die Idee" dar.

Menschen hat, wie schon in seinem Äußeren, insbesondere dem lebhaft-festen Blicke sichtbar wird, das Erkennen ein entschiedenes Übergewicht über das Wollen. Aber er besitzt eine Abneigung gegen das rein Abstrakte, z. B. die Mathematik. [Leonardo scheint Schopenhauer nicht zu kennen, dagegen tritt er für Goethes Farbenlehre gegen die „Neutonischen Flausen", die „ungestört im Besitz der Lehrstühle in Deutschland bleiben", ein.] Eher zeigt er eine Verwandtschaft mit dem „holden Wahnsinn". Der Wille (bei Schopenhauer, wie wir wissen = Trieb) entspringt aus dem Bedürfnis, dem Mangel, dem Leiden und kommt daher nimmer zur Ruhe. Das Ästhetische entreißt die Erkenntnis dem Sklavendienste dieses Willens, das Rad des Ixion steht still; der reinen Kontemplation ist es einerlei, ob sie aus dem Kerker oder dem Palast den Sonnenuntergang erblickt. Sie versenkt sich ganz in die Seligkeit des willenlosen Anschauens, sei es des reinen Schönen oder in die erst nach einem Kampfe mit dem „Willen" gewonnene des Erhabenen.

Die nunmehr (a. a. O. § 39) beginnende und bis zum Schlusse (§ 52) fortgesetzte, über zwei Drittel des Ganzen einnehmende angewandte Ästhetik Schopenhauers ist ausgezeichnet durch ihren Reichtum an geistvollen Bemerkungen wie durch die ausgebreiteten Kenntnisse und das feine Kunstgefühl ihres Verfassers, und bietet auch für den, der den leitenden Gedanken des Philosophen nicht zuzustimmen vermag, eine außerordentlich reizvolle Lektüre.

Im folgenden heben wir nur einzelnes für Schopenhauer besonders Charakteristische hervor. In der Architektur offenbaren sich vorzugsweise die miteinander ringenden Kräfte der anorganischen Natur, des Steins (Starrheit, Schwere und Licht). In den bildenden Künsten die der allmählich aufsteigenden organischen Kräfte in der Landschafts- und Pflanzen- (Stilleben-), Tier-, Porträt- und Historienmalerei. Menschliche Schönheit bezeichnet „die vollkommenste Objektivation des Willens auf der höchsten Stufe seiner Erkennbarkeit", drückt also die Idee des Menschen aus; ihr Anblick versetzt uns am schnellsten und leichtesten in jene Seligkeit des willenlosen Schauens, die uns über uns selbst und alles, was uns quält, hinaushebt. Die Poesie übertrifft die bildenden Künste insofern, als sie den Menschen „in der zusammenhängenden Reihe seiner Bestrebungen und Handlungen" darstellt. [Tut das die Skulptur oder Malerei

nicht gerade so gut, wie etwa die Lyrik?] Als ihre höchste Gattung sieht Schopenhauer die Tragödie an, die uns den „Widerstreit des Willens" mit sich selbst, somit vor allem die „schreckliche Seite des Lebens", den „namenlosen Schmerz, den Jammer der Menschheit, den Triumph der Bosheit, die höhnende Herrschaft des Zufalls und den rettungslosen Fall der Gerechten und Unschuldigen" vorführt. Seine Ethik des Pessimismus (s. u.) tritt hier bereits hervor. Die wunderbarste, mächtigste und umfassendste aller Künste aber ist ihm die Musik[1]. Sie ist nicht, wie die anderen, ein Abbild der Ideen, sondern unmittelbar des Willens, also des „Wesens" der Welt. Sie drückt nicht eine bestimmte einzelne Freude, Betrübnis usw., sondern die Freude, die Betrübnis, den Jubel, die Gemütsruhe selbst aus, besonders durch die Melodie, die sich in ihrer höchsten Gestalt der Worte gänzlich entledigt. Das unaussprechlich Innige der Musik beruht darauf, daß sie alle Regungen unseres innersten Wesens wiedergibt, aber fern von der Wirklichkeit und ihrer Qual.

So zeigt sich die Kunst als des Menschen Erlöserin von der Unruhe und Qual des Lebens. Aber immer nur vorübergehend, auf kurze Augenblicke. Die volle Erlösung, den endgültigen Trost bringt erst

### 2. Die Ethik des Pessimismus.

Das 4. Buch des Hauptwerks handelt von der *Bejahung und Verneinung des Willens zum Leben bei erreichter Selbsterkenntnis.* Die beiden Preisschriften (s. o.) über *die Freiheit des Willens* und die *Grundlage der Moral* sind, nach Schopenhauers eigener Vorrede von 1840, nur als „spezielle Ausführungen" und „Ergänzungen" zu diesem 4. Buche anzusehen. Da in ihnen von dem populären, „allen gemeinsamen" Standpunkt ausgegangen wird, so empfehlen sie sich zwar zur ersten Einführung in die Schopenhauersche Ethik, müssen aber hier, wo der Zusammenhang des ganzen Systems dargelegt werden soll, zugunsten des Hauptwerks zurücktreten.

Die Philosophie kann nach Schopenhauer nur „das Vorhandene" „deuten und erklären", das im Gefühl jedem Verständliche zur deutlichen, abstrakten Kenntnis der

[1]) Daher ist es nicht zu verwundern, daß Schopenhauer auf so musikalische Menschen wie Richard Wagner (S. 361) und Nietzsche (§ 75) besonders stark gewirkt hat.

Vernunft bringen; sie soll nur das klare Weltauge sein, das die Dinge spiegelt. Demgemäß will auch die Ethik, der „ernsteste“ und wichtigste Teil seiner Philosophie, nicht vorschreiben oder leiten, sondern rein betrachtend („theoretisch“) sich verhalten. Nur zu Kindern oder zu Völkern in ihrer Kindheit redet man vom „unbedingten Sollen“, nicht zu „denen, welche die ganze Bildung einer mündig gewordenen Zeit sich angeeignet haben“. Ebensowenig aber darf die Ethik „historisch philosophieren“ wollen, „als wäre Kant nie dagewesen“. Sondern, wie die Philosophie überhaupt, hat sie nur das „Was“, das „immer sich gleiche Wesen“ der Welt zum Gegenstande.

Was der Wille will, ist immer das Leben. Wille ist daher = Wille zum Leben. Das Leben selbst, die Gattung, die Idee ist unsterblich; bloß das Individuum stirbt. Zeugung und Tod, Ernährung und Ausscheidung sehen wir fortwährend und überall in der Natur, die trotzdem als Ganzes bleibt. Die Form alles Lebens ist allein die Gegenwart, Gegenwart ohne Ende: gleichviel wie die Individuen, die Erscheinungen der Idee, in der Zeit flüchtigen Träumen gleich entstehen und vergehen. Der Wille an sich ist völlig frei, weil nicht dem Satze des Grundes unterworfen, wie es alle Erscheinung ist. Das Verdienst Kants um die Unterscheidung des intelligibelen und empirischen Charakters, die Schopenhauer natürlich in seiner metaphysischen Weise auffaßt, wird auch hier wieder gepriesen: „Operari sequitur esse“, „Velle non discitur“. Unser Handeln ändert sich bei geänderter Erkenntnis, der Wille (Charakter) nicht; nur das erstere also kann ich auch bereuen. Die freiere Wahlentscheidung, die der Mensch vor dem Tiere voraus hat, ist nur die Möglichkeit eines Konflikts zwischen mehreren Motiven (abstrakten Vorstellungen), von denen er schließlich dem stärksten mit Notwendigkeit folgt. Näheres über Freiheit und Notwendigkeit des Wollens bringt die erste Preisschrift.

Hemmung des Willens ist Leiden, Erreichung des Ziels wäre Befriedigung, Glück. Da aber unser Wille, ja sogar der der Natur, beständig gehemmt wird, so ist alles Leben Leiden; und zwar um so stärkeres, je intelligenter das leidende Geschöpf ist. Am meisten leidet also das Genie. Das Leben unseres Leibes ist nur ein fortdauernd gehemmtes Sterben, ein immer aufgeschobener Tod, oder — es wird zur furchtbarsten Leere und Langeweile, und unser Wesen und Dasein uns zur unerträglichen Last.

Not ist die beständige Geißel des Volkes, Langeweile die der vornehmen Welt. Die größere Genußfähigkeit des intellektuellen und ästhetischen Menschen wird durch seine größere Leidensempfänglichkeit wieder ausgeglichen. Dabei ist alle Befriedigung (Glück) eigentlich nur negativ; denn mit der Befriedigung des Wunsches hört der letztere, folglich auch der Genuß auf. Im ganzen genommen ist das menschliche Leben eigentlich immer ein Trauerspiel (vgl. oben), nur im einzelnen eine Komödie. Der Optimismus ist nicht bloß eine absurde, sondern auch eine wahrhaft „ruchlose" Denkungsart, ein bitterer Hohn auf die namenlosen Leiden der Menschheit!

Die Bejahung des Willens ist „das von keiner Erkenntnis gestörte beständige Wollen selbst", wie es das Leben des Menschen im allgemeinen ausfüllt, also die Befriedigung seiner Bedürfnisse, vor allem der Selbsterhaltungs- und Fortpflanzungstrieb. [Auch hier ergibt sich wiederum die Identität des Schopenhauerschen „Willens" mit dem Trieb, obwohl der letztere Ausdruck verhältnismäßig selten gebraucht wird.] Die meisten bringt die Not des Lebens dazu, ihr ganzes Denken auf die Mittel zu dieser Befriedigung zu richten. Oft steigert sich die Willensbejahung zur gewaltigen Leidenschaft (zumal in der stärksten Lebensbejahung, dem „höchsten" Ziel des natürlichen Menschen, dem Geschlechtstrieb), die dann das Dasein der übrigen verneint und aufzuheben sucht, wo es ihr im Wege steht. Jedes Ding in der Natur ist nämlich egoistisch, am stärksten natürlich wiederum der Mensch. An dieser Stelle flicht Schopenhauer, an Hobbes' „bellum omnium contra omnes" anknüpfend, seine Rechts- und Staatslehre ein. Indem der Mensch durch Gewalt, List oder Lüge Einbruch in die Grenzen fremder Willensbejahung verübt, tut er Unrecht, das er selbst im sogenannten Gewissensbisse dunkel als solches fühlt. Der Begriff des Rechts ist ebenfalls nur negativ, nämlich = Negation des Unrechts. Gegenüber fremder Gewalt habe ich ein „Zwangsrecht" zur List oder Lüge. Von sozialem Interesse ist die Bemerkung, daß sich „moralisch begründetes" Recht auf das Eigentum allein auf dessen Bearbeitung gründet. Die reine Rechtslehre, das sogenannte Naturrecht, ist ein Kapitel der Moral und „bezieht sich direkt bloß auf das Tun". Dagegen ist der Staatsvertrag oder das Gesetz geschaffen, um den Schmerz des Unrechtleidens zu vermindern; es kümmert sich nicht um den Willen oder die Gesinnung, sondern

nur um die versuchte oder ausgeführte Tat. Damit wird das moralische zum juridischen Recht. Der Staat ist keine Anstalt, die zur Beförderung der Moralität gegen den Egoismus geschaffen wäre, sondern nur gegen die nachteiligen Folgen gerichtet, die aus der Vielheit egoistischer Individuen hervorgehen und ihr Wohlsein stören; er legt gleichsam den Raubtieren den Maulkorb an. Zweck der Strafe ist nicht Rache oder Vergeltung, sondern künftige bessere Erfüllung der Gesetze durch das Mittel der Abschreckung: non, quia peccatum est, sed ne peccetur.

Doch über der zeitlichen Gerechtigkeit des Staates schwebt die ewige Gerechtigkeit, die im Wesen der Welt liegt und die Strafe unmittelbar mit dem Vergehen verbindet. Jedem Wesen geschieht nach seinem Recht, weil nach seinem Willen. Die im ganzen nichtswürdige Menschheit verdient ihr im ganzen trauriges Schicksal: Mangel, Elend, Jammer, Qual und Tod. Freilich der gewöhnliche Mensch, getrübt durch den „Schleier der Maja", d. h. befangen im principium individuationis, dem Egoismus, erkennt Wesen und Zusammenhang der Welt nicht. Erst, wer dies principium individuationis durchschaut hat, wird inne, daß alles zeitliche Glück und alle Klugheit auf untergrabenem Boden wandelt. Das vom Zufall geschenkte oder ihm durch Klugheit abgewonnene scheinbar glückliche Leben „in der Zeit", mitten unter den Leiden unzähliger anderer, ist nur die Täuschung des Bettlers, der sich im Traume König dünkt. In Wahrheit fließt alles Leid und alle Qual auf der weiten Welt aus dem nämlichen Willen, der auch sein Wesen ausmacht, auch in ihm zur Erscheinung kommt: wie es die Urweisheit der indischen Upanishaden erfaßt und in ihrer Seelenwanderungslehre nur mythisch-exoterisch ausgedrückt hat.

Was heißt denn überhaupt gut und böse? Gut bezeichnet: die Angemessenheit eines Objekts zu irgendeiner bestimmten Bestrebung des Willens, ist also ein seinem Wesen nach relativer Begriff. Für das rastlose Begehren unseres Willens gibt es kein höchstes, sondern stets nur ein einstweiliges Gut. Das Böse aber stammt 1. aus der überheftigen Bejahung des eigenen Leibes, 2. aus dem gänzlichen Befangensein in der Erscheinung, eben jenem principium individuationis. Übrigens leiden die Bösen selbst unter ihrem allzuheftigen Wollen und der aus der geheimen Ahnung einer anderen Ordnung der Dinge hervor-

gehenden Gewissensangst. Echte Tugend entsteht nicht durch Moralisieren, sondern durch Motivieren, nämlich aus der Erkenntnis, daß im fremden Individuum dasselbe Wesen wohnt wie in mir (Schopenhauer gebraucht hierfür oft das altindische „Tat twam asi“ = „Dieses bist du!“). Dogmen und Predigten können nur auf das äußere Tun wirken, nicht auf die Gesinnung. Zwischen Bosheit und Güte liegt die Gerechtigkeit, welche die Grenzen des fremden Willens respektiert, weil sie in ihm den eigenen Willen wiedererkennt. In dem positiv guten Menschen dagegen, der nicht mit dem schwachen Gutmütigen identisch ist, bemeistert die Erkenntnis den blinden Willensdrang. Er versagt sich Genüsse, übernimmt Entbehrungen, um fremde Leiden zu mildern; er wird auch kein Tier quälen. Jede uneigennützige Tat hat Erweiterung des Herzens, ein gutes Gewissen im Gefolge. So entsteht dann die reine, uneigennützige, nicht das Ihre suchende Liebe (*ἀγάπη*, caritas, nicht die selbstsüchtige = *ἔρως*, amor) die uns erlöst, indem sie uns zum gänzlichen Aufgeben des „Willens zum Leben“, also aller Triebe führt. Alle Liebe ist Erkenntnis fremden Leides, ist Mitleid. Das Mitleid ist, wie die zweite Preisschrift näher ausführt, „ganz allein die wirkliche Basis aller freien Gerechtigkeit und aller echten Menschenliebe“, es ist „in Wahrheit das große Mysterium, das Urphänomen und der Grenzstein“ der Ethik.

Aus dieser Quelle geht endlich auch Schopenhauers ethisches Endziel: die Verneinung des Willens zum Leben, hervor. Wer, im Egoismus befangen, stets nur die einzelnen Dinge in Raum und Zeit und ihr Verhältnis zu der eigenen Person erkennt, wird sie zu immer erneuerten Motiven seines Wollens machen; die Erkenntnis des Ganzen, des Wesens der Dinge dagegen wird zum Quietiv allen und jeden Wollens, führt zur freiwilligen Resignation, zur wahren Gelassenheit und gänzlichen Willenlosigkeit. Die Tugend wird nun zur Askese, wie sie das Urchristentum[1]), die deutsche Mystik, die Bettelmönche und die Buddhisten preisen, zur freiwilligen Keuschheit, Armut, Nächstenliebe, Selbstverleugnung,

---

[1]) Schopenhauer hebt häufig seine Übereinstimmung mit dem „eigentlichen“ Christentum, das freilich mit seiner heutigen Ausartung in „platten Optimismus“ wenig gemein habe, hervor und gebraucht gern und oft christliche Bilder zur Illustration seiner Lehre, so: Hölle, Teufel, Wiedergeburt, Erbsünde, natürlicher Mensch (Adam), Gnade, Erlösung.

Sanftmut, Geduld, Vergeltung des Hasses mit Liebe und Wohltun, kurz zur Heiligkeit. Trotz aller Enthaltsamkeit und aller Entbehrungen wird der „Heilige" voll innerer Freudigkeit, unerschütterlichen Friedens und wahrer „Himmelsruhe" sein, und zwar nicht auf Augenblicke, wie beim Genuß des Schönen (s. o.), sondern auf immer, „bis auf jenen letzten glimmenden Funken (sc. der Lebensbejahung), der den Leib erhält und mit ihm erlöschen wird". Ihn kann nichts mehr ängstigen, nichts mehr bewegen, „ruhig und lächelnd blickt er zurück auf die Gaukelbilder dieser Welt, die einst auch sein Gemüt zu bewegen und zu peinigen vermochten". Freilich strebt, das muß Schopenhauer unmittelbar darauf zugestehen, der Wille zum Leben immer wieder voll in Wirklichkeit zu treten, „so lange der Leib lebt"; „dauernde Ruhe kann auf Erden keiner haben", immer aufs neue wird er Anfechtungen und Seelenkämpfe zu überwinden haben. Selbstkasteiung ist deshalb zur „anhaltenden Mortifikation" des Willens notwendig, wie denn überhaupt große Leiden zu seiner Läuterung dienen.

Mit dieser bewußten Verneinung des Willens ist nun auch die ganze Welt der Erscheinungen mit aller ihrer Mannigfaltigkeit und allen ihren Formen (Zeit und Raum und auch der „letzten Grundform": Subjekt und Objekt) aufgehoben, es bleibt nur — das Nichts. Aber ein Nichts nur für die, „welche noch des Willens voll sind"; für die dagegen, in welchen der Wille sich durch seine volle Selbsterkenntnis gewendet und verneint hat, ist umgekehrt „diese unsere so sehr reale Welt mit allen ihren Sonnen- und Milchstraßen — Nichts".

In solch mystischem Idealismus endet Schopenhauers Philosophie, als deren innerste Triebkraft sich somit ein irrationales Moment erweist. Eine Kritik derselben würde zu weit führen. Auch von seiner Kritik anderer Philosophen, unter denen besonders die der Kantischen Philosophie (in dem „Anhang" zu seinem Hauptwerk und in § 3—10 der zweiten Preisschrift) einen großen Raum einnimmt, müssen wir absehen, desgleichen von der Diskussion der Frage, wie weit er Ideen derselben in sein eigenes System aufgenommen hat. Daß er, trotz aller inneren Widersprüche und methodischer Schwächen, ein originales und geistreiches Werk geschaffen, wird man jedenfalls anerkennen müssen; desgleichen, daß er eine bedeutende Wirkung ausgeübt hat. Werfen wir auf diese noch einen Blick.

### 3. Nachwirkung der Schopenhauerschen Philosophie.

Goethe hatte schon 1813 in dem jungen Schopenhauer einen „merkwürdigen“ und „geistreichen“ Mann erkannt, aber zugleich den Zweifel ausgesprochen, ob „die Herren vom Metier ihn in ihrer Gilde passieren lassen“ würden. Wir haben bereits in dem Überblick über das Leben des Philosophen (oben S. 345f.) gesehen, daß Goethes Zweifel einer richtigen Voraussicht entsprang. Bis zu seinem 67. Lebensjahre (1854) hatte Schopenhauer nur ganz vereinzelte, freilich um so wärmere Anhänger gefunden. Zu den frühesten gehören, außer dem bereits genannten von Doss, der Magdeburger Oberlandesgerichtsrat Dorguth (seit 1843), der Journalist E. O. Lindner († 1867 als Redakteur der Vossischen Zeitung), der Leipziger Sprachlehrer David Asher († 1890), der junge Jurist K. Bähr in Dresden (Preisarbeit von 1857); namentlich aber der Berliner Privatgelehrte Julius Frauenstädt (1813—1879), der durch seine *Briefe über die Schopenhauersche Philosophie* (1854) in ähnlicher Weise zu deren Verbreitung beitrug, wie seinerzeit Reinhold zu der der Kantischen, übrigens in einzelnen Punkten von ihm abweicht, besonders in den *Neuen Briefen über die Schopenhauersche Philosophie* (1876). Nachdem dann aber das Eis gebrochen war, haben Schopenhauers Lehren längere Zeit einen ziemlich bedeutenden Einfluß auf die deutsche Kultur und Literatur ausgeübt und die pessimistische Weltanschauung in zahlreichen Gemütern befördern helfen. Doch ist dieser Einfluß nur zeitweilig ein besonders starker gewesen und hat seit stark zwei Jahrzehnten bereits merklich abgenommen. Er wurde gefördert durch die großen schriftstellerischen Vorzüge Schopenhauers: durchsichtige Klarheit der Darstellung, möglichste Vermeidung schwieriger Systematik und Terminologie, gewandte Verwendung seiner Belesenheit in der gesamten Weltliteratur, und nicht zum wenigsten durch das Persönliche seines Stils und die Invektiven gegen die philosophischen „Größen“. Aus den gleichen Gründen war der Eindruck auf die philosophisch interessierte Laienwelt weit stärker als auf die Philosophen von Fach. Soweit die letzteren „Schopenhauerianer“ wurden, sind sie es entweder nicht geblieben, oder sie haben die Schopenhauersche Lehre mit anderen Elementen versetzt.

Von diesen Jüngeren nennen wir: den Gymnasiallehrer J. Bahnsen (1830—1881), der sie in eigenartiger

Weise zu einer individualistischen „Realdialektik“ umbildete (*Beiträge zur Charakterologie* 1867, *Der Widerspruch im Wissen und Wesen der Welt* 1880, *Wie ich wurde, was ich ward*, nebst neuen Stücken aus dem Nachlaß, herausg. von *R. Louis*, München 1905), den Mediziner Alfons Bilharz in Sigmaringen, den bekannten Afrikareisenden Karl Peters (*Willenswelt und Weltwille* 1883), der sie mit Hartmannschen Elementen verbindet. Auch Richard Wagner (1813—1883), anfangs Feuerbachianer (*Kunstwerk der Zukunft* 1850, *Oper und Drama* 1851), hat sich später zu Schopenhauer bekannt, dem er schon 1854 seinen *Ring der Nibelungen* zusandte (ohne übrigens Gegenliebe bei ihm zu finden), und dessen Lehre er dann zur „Grundlage aller ferneren geistigen und sittlichen Kultur“ gemacht wissen wollte. Der bedeutendste unter den jetzt lebenden Anhängern Schopenhauers ist wohl der einzige Universitätsprofessor unter ihnen, Paul Deussen (geb. 1845, in Kiel), zugleich derjenige, der sich am meisten von Extremen freigehalten hat. Seine *Elemente der Metaphysik* (1877, 4. Aufl. 1907) versuchen eine Synthese von Schopenhauer, Vedanta-Philosophie (zu deren besten Kennern Deussen zählt, vgl. I S. 10), Kantianismus, den er im Sinne Schopenhauers auffaßt, und vergeistigtem Christentum. Noch über Schopenhauer hinaus ging Ph. Mainländer (eigentlich Philipp Batz, 1841—1876, Kaufmann in Offenbach) in seiner *Philosophie der Erlösung* (1876, 2. Aufl. 1894). Danach ist die Welt der Ausdruck eines — sterbenden Gottes, ihr ganzes Ziel das Streben zum Nichtsein, welches wir unterstützen müssen durch geschlechtliche Enthaltsamkeit oder freiwilligen Tod. Letzteren hat Mainländer denn auch selbst konsequenterweise gewählt, ebenso wie ungefähr drei Jahrzehnte nach ihm der junge Wiener Otto Weininger (1880—1903), der mit seinem antifeministischen Buche *Geschlecht und Charakter* (9. Aufl. 1907) vorübergehend großes Aufsehen erregte. Von Schopenhauer stark berührt sind endlich auch Eduard von Hartmann und Friedrich Nietzsche, die jedoch ihrer größeren Originalität wegen im Laufe der nun folgenden letzten Abteilung unseres Buches besonders behandelt werden sollen.

---

Fünfte Periode.

# Die Philosophie der Gegenwart

(1840 bis jetzt).

---

Von einer eingehenden geschichtlichen Gesamtbehandlung der Philosophie seit 1840 haben sich fast alle Philosophiehistoriker bisher ferngehalten. Der betreffende (3.) Band von *Windelband (G. d. n. Philos.)* steht noch immer aus, *Falckenberg* behandelt diese Periode weit kürzer als die früheren, *Höffding*[1]) endet mit 1880, *J. E. Erdmann* mit 1860, *Zeller* und *Baumann* bringen fast nichts; nur *Ueberweg-Heinze* gibt in gewohnter Weise reiches Material. Manches Belehrende über die verschiedenen Richtungen der Gegenwart bietet außerdem *O. Külpe, Einleitung in die Philosophie* (1907), desgleichen dessen Büchlein *Die Philosophie der Gegenwart in Deutschland* (Teubner, 4. Aufl. 1908). In der Tat liegt hier dem Historiker der Philosophie eine äußerst schwierige Aufgabe ob. Nicht nur, daß wir in der neuesten philosophischen Bewegung noch mitten innestehen und das Urteil daher notwendigerweise subjektiv ausfallen muß: noch mehr ist es die immer stärkere Komplikation der philosophischen Bestrebungen mit den allgemeinen (literarischen, sozialen, religiösen) Tendenzen der Zeit, sowie mit den Einzelwissenschaften, die auch die beste Darstellung notgedrungen unvollkommen erscheinen läßt. Gleichwohl hat unser Abriß diesen für die Gegenwart interessantesten Abschnitt der Philosophiegeschichte nicht ausschließen oder auf ein Minimum beschränken zu

[1]) In seinem kurzen *Lehrbuch* (s. S. 288 unseres I. Bandes) hat er einen kurzen (22 S.) Abschnitt über Avenarius, Mach, Nietzsche und eine Reihe anderer neuerer Philosophen hinzugefügt.

dürfen geglaubt. Wir haben wenigstens eine Charakteristik sämtlicher stärker hervortretenden Richtungen zu geben versucht und hoffen keine bedeutende und erfolgreiche Erscheinung übergangen zu haben. Besonders schwierig war die Frage der Gruppierung; über sie kann man natürlich sehr verschiedener Meinung sein. Wir haben uns nach wiederholten Erwägungen für eine in erster Linie dem *historischen Entwicklungsgange* folgende Darstellung als den einfachsten und anschaulichsten Weg entschieden. Wir schildern demgemäß in sechs Kapiteln: 1. den (älteren) *Positivismus* in Deutschland (Junghegelianer, Feuerbach), Frankreich (Comte) und land (Mill), als die bedeutsamste Richtung der 40er Jahre; 2. den naturwissenschaftlichen *Materialismus* der 50er Jahre und seinen *spiritualistisch-theologischen* Gegenpart; 3. die *Entwicklungsphilosophie*; 4. *idealistische* Systembildungen auf *naturwissenschaftlicher* Grundlage (Fechner, Lotze, Hartmann, Wundt); 5. den um die Mitte der 60er Jahre wiedererwachenden *Kritizismus* (Neukantianismus) und verwandte Richtungen der Gegenwart; 6. die zwar an den Junghegelianismus anknüpfende, aber erst in den beiden letzten Jahrzehnten zu tieferer Wirkung gelangte Philosophie des *Sozialismus* und des ihm entgegengesetzten extremen *Individualismus* (Stirner, Nietzsche), um 7. mit einem zusammenfassenden Ausblick auf den *gegenwärtigen Stand* der Philosophie in den Kulturländern Europas zu schließen.

---

## Kapitel XX.

# Der Positivismus.

### § 62. A. In Deutschland: Die Junghegelianer, Feuerbach.

#### 1. Die Spaltung der Hegelschen Schule.

Die nächste Entwicklung der deutschen Philosophie knüpft sich an das Schicksal der bis zum Tode ihres Urhebers (1831) herrschend gebliebenen Hegelschen Schule. In ihr waren die verschiedensten Elemente vereint; mit der Philosophie ihres Meisters konnte man, wie nicht ohne Grund gesagt wurde, „alles“ beweisen. Besonders

dunkel hatte sich derselbe, um die von ihm erstrebte Versöhnung von Philosophie und Religion (d. h. Kirche) nicht zu gefährden, über die Annahme eines persönlichen Gottes, die Gottheit Christi und die individuelle Unsterblichkeit geäußert. Das *Leben Jesu* von *David Friedrich Strauß*, einem Tübinger Hegelianer, 1835/36 brachte die bisher mehr latenten Gegensätze innerhalb der Schule zum offenen Ausbruch. Dies Buch, welches die evangelische Geschichte zum größten Teile in Mythen auflöste, den historischen Christus als die reell gewordene Idee der Menschheit, Gott pantheistisch als das Unendliche, die Unsterblichkeit als bloße Erhebung zur Idee auffaßte, platzte wie eine Bombe in die von religiösen Problemen erfüllte Zeit. Es spaltete die Hegelsche Schule, nach dem zuerst von Strauß gebrauchten, später oft wiederholten Vergleiche, in eine Rechte und eine Linke. Jene, auch die Partei der Althegelianer genannt, neigte religiös der Kirchenlehre, politisch dem Konservatismus zu; die Namen ihrer Vertreter haben heute keine Bedeutung mehr für uns. Andere, die eine mehr vermittelnde Stellung einnahmen, auch wohl als „Zentrum" bezeichnet, haben sich allmählich von den Hegelschen Konstruktionen abgewandt und sich entweder als Historiker der Philosophie wie J. E. Erdmann (1805—92, von 1836 bis zu seinem Tod Professor in Halle), Eduard Zeller (1814—1908), Schwegler (1819—57) und Kuno Fischer (1824—1907), oder auf anderen Spezialgebieten einen Namen erworben: so die Ästhetiker Schasler († 1905) und F. Th. Vischer (1807—87, *Ästhetik*, 3 Bde. 1846—57), der liberale Rechtsphilosoph Gans (1798—1839), der Herausgeber Kants und Biograph Hegels Karl Rosenkranz (1805—79), ferner die liberalen Theologen Biedermann, Daub, Marheineke, O. Pfleiderer (§ 78, 7), Vatke und Baur, der Begründer der sogenannten Tübinger Schule und ihrer Evangelienkritik, mit seinen Schülern Hilgenfeld (Jena) und Köstlin. Als unentwegter Anhänger bis an sein spätes Ende, ist Meister Hegel wohl nur der Berliner Michelet (1801—93, von 1829—93 außerordentlicher Professor daselbst) treu geblieben, der noch 1870 eine Schrift: *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph* in die Welt sandte.

### 2. Die Junghegelianer.

*D. Koigen, Zur Geschichte und Sozialphilosophie des Junghegelianismus, Bern 1901. Vgl. auch die Literatur zu § 74 (Marxismus). — Über D. F. Strauß vgl. die kurze populäre Biographie*

*seines Freundes E. Zeller (D. F. Strauß in seinem Leben und seinen Schriften geschildert 1874), der auch Strauß' Gesammelte Schriften (12 Bde., Bonn 1876—81) und Ausgewählte Briefe (Bonn 1895) herausgegeben hat; ferner das ältere Werk des liberalen Heidelberger Theologen A. Hausrath, D. Fr. Strauß und die Theologie seiner Zeit, 2 Bde., 1876—78, und vor allem die umfangreiche neue Biographie von Theobald Ziegler, 2 Bde., 1908 f.*

Von weit größerer und unmittelbarerer Bedeutung für die nächste Entwicklung der religiösen und politischen Philosophie und des geistigen Lebens überhaupt wurde die Linke oder die Junghegelianer, die ihr Organ in Arnold Ruges *Hallischen* (1838), später (1841) *Deutschen Jahrbüchern* (1843 verboten) fanden und zu immer stärkerem Radikalismus übergingen. Sie vertraten den Satz, daß der wahre Kern der Hegelschen Lehre nicht in dem System, sondern in der dialektischen Methode der Entwicklung liege, die zur Negation des Bestehenden treibe, das notwendig „mit der Zeit" unvernünftig werde und sich in sein Gegenteil verwandele. Zu diesen Junghegelianern gehören vor allem D. F. Strauß, die Brüder Bruno und Edgar Bauer, Ludwig Feuerbach, diese vorherrschend auf religiösem Gebiete; ferner A. Ruge, Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle, diese vorzugsweise auf politischem Gebiet. Von den drei letztgenannten wird später (§ 74) noch besonders gehandelt werden.

Von den ersteren hat philosophische Bedeutung im strengeren Sinne eigentlich nur Feuerbach. Strauß (1808—74) gehört durch seine oben bereits kurz gekennzeichnete Hauptleistung, die er in der *Christlichen Glaubenslehre* (2 Bde. 1840—41) zu einer Kritik der gesamten christlichen Dogmatik erweiterte, weniger der Geschichte der Philosophie als der Theologie, außerdem der allgemeinen Literatur (*Ulrich von Hutten* 1858—60, *Voltaire* 1870—71) an. Auf seinen materialistischen Ausgang wird im folgenden Kapitel noch zurückzukommen sein. Auch Bruno Bauer (1809—82), der anfangs der „Rechten" angehörte, dann aber zu dem rein negierenden Standpunkt der „reinen oder absoluten Kritik" oder des „unendlichen Selbstbewußtseins" überging, und sein noch radikalerer, aber auch unbedeutenderer Bruder Edgar (1820—86) sind zwar interessante Zeiterscheinungen, aber ohne tiefere Bedeutung für die Entwicklung der Philosophie; übrigens sind beide später in reaktionäres bezw. kirchlich-orthodoxes Fahrwasser geraten. Der ihrem Kreise (der Berliner

„Freien") angehörende, aber weit über sie hinausgehende Max Stirner ist als Vertreter eines extremen Individualismus ebenfalls später noch besonders zu betrachten.

### 3. Feuerbach.

*C. N. Starcke, L. Feuerbach, 1885. W. Bolin, L. Feuerbach, sein Wirken und seine Zeitgenossen, 1891. F. Jodl, L. Feuerbach (Frommanns Klassiker der Philosophie XVII), 1904. Vgl. auch die kleine Schrift von Fr. Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie (mit Anhang von K. Marx) 1888. — Neuausgabe (‚Säkularausgabe') von Feuerbachs Sämtlichen Werken in 10 Bänden durch W. Bolin und F. Jodl, 1903ff. Einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis seiner Persönlichkeit liefern die ‚Ausgewählten Briefe von und an Ludwig Feuerbach', mit biographischer Einleitung herausgegeben von W. Bolin, 2 Bde., 1904.*

a) *Leben und Schriften.* Ludwig Feuerbach, geb. 1804 zu Landshut als Sohn des berühmten Kriminalisten Anselm Feuerbach, Onkel des gleichnamigen Malers, zog sich nach kurzer Dozententätigkeit in Erlangen 1836 aufs Land zurück und starb, einsam und verlassen, in bedrängten Verhältnissen 1872. Seinen philosophischen Entwicklungsgang hat er selbst einmal in die Worte zusammengefaßt: Mein erster Gedanke war Gott, mein zweiter die Vernunft, mein dritter und letzter der Mensch. Seine lateinische Habilitationsschrift *Über die eine universale unendliche Vernunft* (1828) atmet noch ganz den Geist Hegels, den er seinen „zweiten Vater" nannte. Allein schon seine 1830 (anonym) erschienenen *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* haben mit dem Glauben an eine persönliche Unsterblichkeit gebrochen und predigen einen naturalistischen Pantheismus. Und seine *Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza* (1833), die den letzteren preist, wie noch mehr sein *Pierre Bayle* (1838) richten bereits scharfe Angriffe gegen die Theologie, bis endlich in seinem Hauptwerk *Das Wesen des Christentums* (1841) sein eigentlicher Standpunkt unverhüllt hervortrat.

b) *Religionsphilosophie.* Danach sind Philosophie, das Erzeugnis des Denkens, und Religion, das Erzeugnis des Gemüts, unvereinbar. Religion muß in Anthropologie aufgelöst werden. Homo homini Deus est, d. h. der Mensch erzeugt selbst den Begriff Gottes aus dem Bedürfnisse des eigenen Herzens, das die Schranken der Vernunft sprengt. Er erweitert in ihr sein eigenes Wesen, über das er nicht hinaus kann, ins Unendliche und stellt es sich dann als Gottheit gegenüber, um es zu

verehren. Die Götter eines Volkes sind seine Ideale. die je nachdem das Höchste und Erhabenste oder auch das Unsinnigste und Verkehrteste enthalten. So ist auch im Christentum (unter dem F. nicht das „komfortable, epikureische“, durch Wissenschaft und Leben modifizierte Christentum der modernen Welt, sondern das ursprüngliche, primitive, „klassische“ Christentum des Herzens versteht) die „Liebe Gottes“ im Grunde nur die unendliche Liebe des Menschen, die ihre höchste Bewährung im Leiden findet; und ebenso wird in Gott die vollendete Persönlichkeit, Weisheit, Würde und Stärke des Menschen gedacht. Im Vergleich mit der Fülle dieses Menschlich-Göttlichen fühlt sich natürlicherweise das Einzelindividuum arm und elend, ohne zu bedenken, daß es damit nur seine eigenen Eigenschaften und Wünsche ins Unendliche gesteigert hat. Indem Feuerbach von diesem Gesichtspunkt aus alle wichtigeren christlichen Dogmen nacheinander durchgeht, will er keineswegs alle Religionen negieren, sondern sie nur kritisieren, auf ihr wahres Wesen zurückführen. Ja, er will im Gegenteil „dem Gemeinen“, selbst dem Essen und Trinken, „ungemeine Bedeutung, dem Leben als solchem überhaupt religiöse Bedeutung abgewinnen“. „Heilig sei uns darum das Brot, heilig der Wein, aber auch heilig das Wasser! Amen“ (Schluß des Hauptwerkes).

c) *Sensualismus.* In der Folge ging Feuerbach auf diesem Wege weiter fort zu einem erklärten Sensualismus. In seinen *Grundzügen der Philosophie der Zukunft* (1843) erklärt er: „Sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur, wo Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimnis des unmittelbaren Wissens ist die Sinnlichkeit“. Freilich nicht die „pöbelhaften, rohen“, sondern die „gebildeten“ Sinne sind gemeint, die Augen nicht des Anatomen oder des Chemikers, sondern die des Philosophen! Den einzigen Gegenstand der Philosophie bildet der Mensch und „seine Basis“, die Natur; Universalwissenschaft ist die Anthropologie inkl. Physiologie. Indem Feuerbach nun dem Studium der letzteren immer eifriger sich widmet, gelangt er in einer begeisterten Rezension (1850) einer Schrift Moleschotts (s. § 65) zu dem berüchtigten Satze: „Der Mensch, ist, was er ißt“, zu dessen gerechter Beurteilung man ihn im Zusammenhange lesen muß. Unmittelbar vorher gehen die Sätze: „Die Lehre von den Nahrungsmitteln ist von großer ethischer und politischer Bedeutung. Die Speisen werden zu Blut, das

Blut zu Herz und Hirn, zu Gedanken- und Gesinnungsstoff. Menschliche Kost ist die Grundlage menschlicher Bildung und Gesittung. Wollt ihr das Volk bessern, so gebt ihm statt Deklamationen gegen die Sünde bessere Speisen". Völlig dem Materialismus, dem allerdings solche Sätze sehr nahe stehen, sich hinzugeben, hinderte Feuerbach, wie er auch selbst bekannt hat, sein Grundstandpunkt: das Ausgehen nicht von der Materie, sondern der unkorrigierbaren und unverlierbaren Empfindung.

d) *Ethik.* Dieser Sensualismus macht sich auch in seiner eudämonistischen Ethik geltend. Der wahre und ursprüngliche Grund des Wollens, also auch der Ethik, ist der Glückseligkeitstrieb. Sittlichkeit ohne Glückseligkeit ist ein Wort ohne Sinn; freilich nicht bloß die Glückseligkeit des Ich allein, sondern die des Ich und des Du. Der erste kategorische Imperativ ist die Stimme des Gefühls. Nicht Entsagung gebietet die Pflicht, sondern den Genuß. „Folge unverzagt deinen Neigungen und Trieben, aber allen: dann wirst du keinem einzigen zum Opfer fallen." Freilich oft genug — wie Feuerbach an sich selbst bitter genug erfahren hat — geht der Weg zu diesem Epikureismus des Genusses nur durch den Stoizismus der Arbeit und der Entsagung.

e) *Wirkung Feuerbachs.* Was Feuerbach fehlt, ist die Erkenntniskritik. Er bleibt dogmatisch und gefühlsmäßig auch da, wo er ganz naturalistisch auftritt. Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb übte sein Hauptwerk zu Anfang der vierziger Jahre einen großen Einfluß auf die gesamte radikale Jugend. „Die Begeisterung war allgemein; wir waren alle momentan Feuerbachianer", schreibt Engels noch 1886. Aber das Revolutionsjahr 1848 mit seinen Folgen zerstreute bald die lose Gemeinde, die sich um den Einsiedler von Brucksberg (so hieß das Dorf im Ansbachischen, wo er lebte) gesammelt hatte. Als seinen Schüler kann man wohl nur den früh verstorbenen L. Knapp (1821—58) bezeichnen, dessen *System der Rechtsphilosophie* (1857) die ziemlich unfertige, rein individualistische Ethik Feuerbachs durch das Prinzip der Gesellschaft und des Gattungsinteresses ergänzt und mit dem französischen und englischen Positivismus verbindet. Von heutigen Denkern stehen ihm am nächsten W. Bolin (in Helsingfors) und Friedrich Jodl (in Wien). Auch auf Gottfried Keller hat er eingewirkt.

Wichtiger sind die allgemeinen Nachwirkungen der Feuerbachschen Philosophie, die sich nach verschiedenen

Seiten hin erstrecken: 1. Sein anthropozentrischer Individualismus wird übertrumpft durch den reinen Egoismus von Max Stirner (§ 75). 2. Sein sensualistischer Materialismus setzt sich in dem reinen Materialismus der 50er Jahre von Moleschott, Büchner u. a. (§ 65) fort. 3. Seine Umstülpung des Hegelianismus wird weitergeführt in dem „historischen Materialismus" von Marx-Engels (§ 74). Feuerbachs Hauptverdienst gegenüber der Hegelschen Spekulation, das ihn zum Urheber des deutschen Positivismus stempelt, besteht darin, daß er energisch die Losung ausgab: „Begnüge dich mit der gegebenen Welt!" Diese Forderung hatte, ungefähr zur selben Zeit und unabhängig von ihm, auch in den beiden großen westlichen Nachbarländern hervorragende Vertreter gefunden, zu denen wir nun übergehen.

## § 63. B. Der Positivismus in Frankreich.

*Über die französische Philosophie im 19. Jahrh. überhaupt vgl. Ferraz, Etudes sur la philosophie en France au XIXe siècle. 3 Bde., 1877—87. Eine ausführliche Übersicht gibt der Franzose Ruyssen in Ueberweg-Heinze IV, § 42—53.*

### 1. Die französische Philosophie in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts.

Ihre Entwicklung entspricht zum großen Teile den gleichzeitigen politischen Wandlungen Frankreichs. Der Philosophie der Revolutionszeit folgte schon unter dem Kaisertum, noch mehr unter der bourbonischen Restauration eine einschneidende Reaktion auf fast allen Gebieten des geistigen Lebens. Nachdem Chateaubriand bereits 1802 in seinem *Le génie du Christianisme* der neuen romantischen Zeitstimmung Ausdruck verliehen hatte, predigten de Maistre (1753—1821), der Begründer des modernen Ultramontanismus in Frankreich, und de Bonald (1754—1840), der Urheber des „Traditionalismus", d. h. der legitimistisch-konservativen Gesellschaftstheorie: Vernunft und Wissenschaft haben sich unfähig erwiesen, den Menschen zu leiten; deshalb zurück zum Glauben, zur Autorität, zum Papsttum! Auch Lamennais (1782 bis 1854) war ein Vertreter dieser Richtung, bis er durch seine kühnen *Paroles d'un croyant* (1834) mit der offiziellen Kirche in Streit geriet.

Dem liberalen Julikönigtum (1830—48) entspricht dagegen auf philosophischem Gebiete ein eklektischer Spiritualismus, der in Victor Cousin (1792—1867) seinen bezeichnendsten Ausdruck fand. Seine psychologischen Ansichten verdankte dieser mehr rezeptive als produktive Geist dem verdienten Neubegründer der französischen Psychologie Maine de Biran (1766—1824), welcher, die Untersuchungen der Condillacschen Schule der „Ideologen" (§ 24) vertiefend, durch Kant und Fichte angeregt, das unmittelbare Bewußtsein der Selbsttätigkeit und des Wollens zum Grundprinzip der Erkenntnis machte und darauf später auch ein metaphysisches System gründete; sodann dessen Anhänger Ampère (1775—1836), dem berühmten Physiker. Mit deren Lehre kombinierte Cousin die von Royer-Collard (1763—1843), oppositionellem Abgeordneten unter der Restauration, in Frankreich eingeführte Schottische Philosophie des gesunden Menschenverstandes, außerdem aber, namentlich in seinen berühmten Vorlesungen von 1828—29, den Schelling-Hegelschen absoluten Idealismus, den er jedoch später zugunsten eines schwächlichen, theologisierenden Cartesianismus wieder aufgab. Mehr Verdienste als durch diesen so zusammengestückelten spiritualistischen Eklektizismus hat sich Cousin durch die zahlreichen von ihm und seiner Schule ausgeführten philosophiehistorischen Arbeiten erworben. In der Ethik trat er gegen den Eudämonismus und Materialismus auf. Von seinen zahlreichen Büchern gilt als das wichtigste *Du Vrai, du Beau et du Bien* (1837, 12. Aufl. 1872). Als Leiter des philosophischen Unterrichts an der Pariser Ecole normale, als glänzender Redner und Stilist war Cousin unter der Regierung Louis Philipps sozusagen der philosophische Diktator Frankreichs; nach dem Sturze des „Bürgerkönigs" zog er sich aus dem öffentlichen Leben zurück und widmete sich allgemein-literarischen Arbeiten. Philosophisch nahe steht ihm der mannhaftere Jouffroy (1796—1842), der vor allem die Selbständigkeit der Psychologie gegenüber der Physiologie einer-, der metaphysischen Spekulation anderseits verteidigte.

### 2. Der Positivismus von Auguste Comte.

*Littré, A. Comte et la philosophie positive, 1863, 3. Aufl. 1877. J. St. Mill, A. Comte and Positivisme, 1865; deutsch 1874. Lévy-Bruhl, Die Philosophie A. Comtes (übersetzt von Molenaar), Leipzig (Dürr) 1902. Mehlis, Die Geschichtsphilosophie A. Comtes, 1909.*

*Das Hauptwerk ist der Cours de philosophie positive. 6 Bde., 1830—42, 5. Aufl. 1893—94. Eine deutsche Gesamtübersetzung des äußerst weitschweifigen Werkes existiert nicht, dagegen ein ausführlicher guter Auszug von J. Rig (Pseudonym), Paris 1881, ins Deutsche übersetzt von v. Kirchmann, 2 Bde., Leipzig (Dürr), 1883 f., mit Einleitung über Comtes Leben und Schriften.*

Neben der herrschenden „offiziellen" Philosophie und dem Spiritualismus überhaupt geht jedoch von Anfang an eine starke Gegenströmung her, die sich in sozialer Beziehung im Saint-Simonismus (vgl. § 74), in allgemeinphilosophischer in Comtes Positivismus äußerte. Während an der Ecole normale, die noch heute die Lehrer von Frankreichs höheren Schulen ausbildet, die spiritualistische und historische Metaphysik Cousins dominierte, kam an der polytechnischen Schule eine neue „positive" Philosophie auf, welche die Ergebnisse der eifrig gepflegten Naturwissenschaften nicht bloß für Gewerbetreibende oder Spezialisten, sondern auch für die Philosophie und allgemeine Weltanschauung zu verwerten suchte. Ihr Hauptvertreter ist der bedeutendste französische Philosoph des 19. Jahrhunderts:

### Auguste Comte (1798—1857).

Zu Montpellier als Glied einer streng katholischen Beamtenfamilie geboren, wurde Comte schon mit 18 Jahren Polytechnicien in Paris. Dort trat er dem bekannten Sozialisten St. Simon näher, von dem er neben dem sozialen Interesse vor allem die Ansicht von der Notwendigkeit einer neuen geistigen Gewalt an Stelle der mittelalterlichen Hierarchie in sich aufnahm. Nach etwa siebenjähriger Bekanntschaft trennten sich jedoch die Wege beider. Im Gegensatz zu dem Meister hielt es der Jünger für nötig, vor allem praktischen Vorgehen erst einmal ein umfassendes „organisches" Denkgebäude zu schaffen, das er dann in den 6 Bänden seines *Cours de philosophie positive* (1830—42) vollendete, einem schwerfälligen und breiten, aber ernsten und gedankenvollen Werke. Ein offizieller Lehrstuhl blieb ihm „wegen der unmoralischen Falschheit seines mathematisierenden Materialismus" versagt. Selbst die bescheidene Stelle eines Repetitors der höheren Mathematik büßte er infolge seines Werkes wieder ein und blieb seitdem im wesentlichen auf die Unterstützung wohlhabender Freunde und Verehrer angewiesen. Dem theoretischen Werke folgt dann 1841—54 in vier

Bänden die Systematisierung der Gefühle und der auf diesen ruhenden praktischen Institutionen in seinem *Traité de sociologie, instituant la religion de l'humanité,* dem ein kurzer Auszug als *Catéchisme positiviste ou sommaire exposition de la religion universelle* (1852) folgte. Er fühlt sich jetzt (vgl. den letzten Titel) mehr und mehr nicht als Philosoph, sondern als Hohepriester einer neuen, mit einem förmlichen Kultus ausgestatteten (s. u.) „Menschheitsreligion", dabei seiner „cerebralen Hygiene" gemäß sich systematisch von allen fremden Eindrücken absperrend, bloß der Versenkung in die eigenen Gedanken lebend. Es bildeten sich einzelne „comtistische" Gemeinden in Frankreich, England, Schweden und Amerika. Für die Geschichte der Philosophie hat sein theoretischer Positivismus ungleich mehr Bedeutung.

### A. Die positive Philosophie.

a) *Die drei Stadien.* Die menschliche Erkenntnis durchläuft nach Comte drei Stadien: das theologische, das metaphysische und das jetzt erst anbrechende positive. In dem ersten, dem theologischen, weiß der Mensch sich die ihn umgebende Welt nur durch das Walten persönlicher, übernatürlicher Wesen begreiflich zu machen; seine Stufen sind: Fetischismus, Polytheismus und Monotheismus. Der letztere bildet den Übergang zu dem zweiten, dem metaphysischen Stadium, welches die Welt der Erscheinungen auf abstrakte Ideen, Prinzipien oder Kräfte zurückführt, die schließlich in eine Urkraft, die „Natur" münden. Gleich der Theologie verspricht auch die Metaphysik eine absolute Erklärung der Dinge, nur daß sie an die Stelle der Phantasie den logischen Beweis zu setzen sucht. Dadurch zersetzt sie den theologischen Vorstellungskreis. An die Stelle der Autorität tritt jetzt die Zweifelsucht, der egoistische Individualismus auf religiösem, politischem und sozialem Gebiete. Comte hegt eine starke Abneigung gegen diese zweite, ihm rein negativ erscheinende Periode; selbst der Katholizismus ist ihm wegen seiner Geschlossenheit sympathischer als die inkonsequenten „Mittelformen" des Protestantismus, Deismus, Gallikanismus und Liberalismus. In der dritten, positiven oder wissenschaftlichen Periode dagegen, die Comte gegenwärtig anbrechen sieht, soll das einzige Kriterium die Übereinstimmung mit den Tatsachen, der einzige Glaubenssatz die von Baco, Descartes und Galilei angebahnte Unwandelbarkeit der Natur-

gesetze sein. Die positive Philosophie, die er verkündet, verzichtet auf einen absoluten Abschluß und in diesem Sinne auf „objektive Einheit" der Erkenntnis; sie begnügt sich mit der „subjektiven Einheit" der Methode. Sie weiß, daß sie nur Relationen, Gleichartigkeits- und Sukzessionsverhältnisse der Dinge feststellen kann. Sie ist eine Philosophie des Wirklichen, Sicheren, genau Bestimmbaren, Organischen und — Nützlichen. Denn sie lehrt auf die zukünftige Entwicklung schließen, *voir pour prévoir.*

b) *Die Hierarchie der Wissenschaften.* Die einzelnen Wissenschaften treten jedoch nicht gleichzeitig in das metaphysische oder positive Stadium ein, sondern in einer bestimmten Reihenfolge, die zugleich eine Entwicklungsreihe vom Einfachsten und Universellsten zu immer größerer Kompliziertheit und Spezialisierung bezeichnet und damit den Grund zu folgender Rangordnung abgibt: 1. Mathematik (innerhalb derselben: Arithmetik, Geometrie und Mechanik), 2. Astronomie, 3. Physik, 4. Chemie, 5. Biologie, 6. Soziologie. Diese sechs Gruppen, von denen eine jede wieder in bestimmte Unterabteilungen zerfällt, sind „irreduktibel" und gehen nicht ineinander über. Jede bildet, sowohl historisch wie methodisch, die Voraussetzung der folgenden. Die ersten sind mehr abstrakt und deduktiv (rein deduktiv soll selbst die Mathematik nicht sein), die letzteren mehr konkret und induktiv. Die psychologischen Erscheinungen werden teils der Biologie teils der Soziologie zugewiesen. Letztere ist noch nicht in das positive Stadium getreten. Es zu bewirken, betrachtet Comte als seine Aufgabe.

c) *Die Soziologie.* Mehr als die Hälfte von Comtes Hauptwerk ist der Gesellschaftswissenschaft oder Soziologie, wie der seitdem viel gebrauchte, sprachlich wenig glückliche Name lautet, gewidmet. Nicht bloß das gesamte Gebiet der Nationalökonomie, sondern auch der größte Teil der (nicht individuell zu treibenden) Psychologie und die ganze Ethik und Geschichtsphilosophie fällt ihr zu. Der physikalischen und biologischen entspricht eine soziale Statik und Dynamik. Jene untersucht die feststehenden Existenzbedingungen der Gesellschaft, diese die Gesetze ihres Fortschritts. Ideen, Sitten, soziale Einrichtungen hängen eng miteinander zusammen. Die Geschichte der menschlichen Gesellschaft ist die Geschichte des menschlichen Geistes. Nur im sozialen Leben (Familie, Gesellschaft) vermögen sich die neben den

egoistischen von vornherein bestehenden altruistischen Gefühle frei zu entfalten. Alle gedeihliche Entwicklung der Menschheit beruht auf dem Zusammenwirken beider, sowie auf dem weiteren von Gefühl und Intellekt, welch letzterer allmählich immer mehr der leitende Faktor wird. Dem theologischen, metaphysischen und positiven entspricht auf politisch-sozialem Gebiet das militärische, juristische und industrielle Stadium. Zwischen den Proletariern und den positiven Denkern besteht ein natürliches Einverständnis, beide streben dem gleichen sozialen Ziele zu: allen Gelegenheit zu geistiger Entwicklung und Recht auf Arbeit zu verschaffen. Der Gemeinschaftsgedanke (esprit d'ensemble) ist auch die Quelle des Pflichtbegriffs: *Vivre pour autrui! Vivre au grand jour!* Hingebung der Starken für die Schwachen, Verehrung der Schwachen für die Starken! So ist alles vorbereitet für Comtes

### B. Religion der Humanität.

Nur daß wir in dieser späteren Periode einen merkwürdigen Umschwung der Methode wahrnehmen. Die Vernunft soll sich jetzt in den Dienst des Gefühls, des Herzens stellen, von ihm sich erleuchten lassen. Nur durch das Subjekt ist Einheitlichkeit der Auffassung möglich. Über die Wissenschaft geht unserem Positivisten jetzt die Kunst, hoch erhaben über Erkennen und Handeln ist das Gefühl. Alle sechs Wissenschaften (S. 373) sind nur die Vorbereitung auf die Haupt- oder Grundwissenschaft oder vielmehr die neue Religion, zu der Philosophie und Poesie sich verschmelzen müssen. Religion, als schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl, kann nie verschwinden. Aber die neue, von Comte im *Catéchisme* und der *Politique positive* als das „positive Dogma" verkündete Religion der Humanität ist eine Religion ohne Gott! Alleiniger Gegenstand ihrer Verehrung ist vielmehr das Grand Être der Menschheit, d. i. der Inbegriff aller zukünftigen, gegenwärtigen und vergangenen Menschen, die für das Wohl der Gesamtheit gewirkt haben, wirken oder noch wirken werden.

In der Ausgestaltung dieser Menschheitsreligion wird nun unser Philosoph völlig zum Hohenpriester. Der positivistische Kalender setzt die Namen der Wohltäter der Menschheit fest, die verehrt werden sollen, während hemmende Persönlichkeiten (wie die Kaiser Napoleon I. und Julian) die „wohlverdiente periodische Geißelung" er-

leiden. Der einzuführende Kultus sieht u. a. 84 jährliche Feste, dreimalige tägliche Gebete (mit „Gedächtnis“ und „Gefühlserguß“) und neun Sakramente vor. Zu den letzteren gehört auch der Tod oder vielmehr die *transformation,* d. i. der Übergang von der objektiven Existenz zum Weiterleben in dem Andenken der Mitmenschen. Die Leitung von Kultus und Erziehung wird Priestern übertragen, die zugleich Philosophen, Dichter und Ärzte sind. Comtes „Soziokratie“ ist offenbar ganz theokratisch geformt; sie ist, wie Huxley gesagt hat, „Katholizismus minus Christentum“. So klingt denn nicht ganz unglaublich, was neuerdings behauptet wurde, daß der Philosoph ein halbes Jahr vor seinem Tode dem Jesuitengeneral Bekx ein Bündnis gegen Protestantismus, Deismus und Skeptizismus angeboten habe, das von diesem (der das das ihm gesandte Exemplar von Comtes *Catéchisme* nicht einmal aufzuschneiden für der Mühe wert hielt!) natürlich abgelehnt wurde.

Mit Comtes Systematisierungs- und Reglementierungssucht verbinden sich anderseits sentimentale und mystische Züge. Wie der ganze Umschwung Comtes, seine „moralische Wiedergeburt“ von ihm selbst dem „engelhaften Einfluß“ einer von ihm vergötterten Frau (Clotilde de Vaux) zugeschrieben wird, so wird das weibliche Element besonders gepriesen und verehrt. Und von einer mystischen Rückkehr zu dem „ersten Stadium“, der animistischen Auffassungsweise der Welt, kann man sprechen, wenn man liest, wie er jetzt neben dem *Grand être* den Weltraum als das große Medium betrachtet, in dem sich die Erde, „der große Fetisch“, gebildet habe, der seinerseits wiederum das „große Wesen“ der Menschheit aus seinem Schoße hervorgehen ließ (ein Anklang an die kirchliche Dreieinigkeitslehre).

Zum Schluß noch ein Wort über die weltlichen Einrichtungen des Comteschen Idealstaates. Die Gewalt gebührt den „Patriziern“ oder „Hauptleuten der Industrie“ (Bankiers, Fabrikanten und Grundbesitzern), die sie freilich nur zum Besten der Arbeiter und der Gesellschaft überhaupt ausüben sollen. Die Konzentration des Kapitals in den Händen weniger liegt im Interesse des Proletariats! Etwaigen Übergriffen der Patrizier sollen die Philosophen (Vernunft), Frauen (Gefühl) und Proletarier (Energie) vereint entgegenwirken, mit Hilfe der öffentlichen Meinung und durch eventuelle Verweigerung ihrer Mitwirkung (also Streik!). Übrigens setzt Comte für

jeden Arbeiter eine Wohnung von 7 Zimmern als freies Eigentum und daneben noch einen Monatslohn von über 300 Franks fest. Von vielen anderen Phantastereien schweigen wir.

Comte prophezeite den Anbruch seines positivistischen Zukunftsstaates noch für das 19. Jahrhundert. Statt dessen haben sich gerade seine begabtesten Schüler, wie namentlich E. Littré (1801—81), von ihm getrennt, als er immer mehr auf mystische Bahnen geriet. Seine Hauptbewunderer fand Comte in England. Doch verlief die Entwicklung des englischen Positivismus in anderen Bahnen.

## § 64. C. Der Positivismus in England.

*H. Höffding, Einleitung in die englische Philosophie unserer Zeit 1889. Außerdem vgl. Ueberweg-Heinze IV, § 56 und die dort reichlich angegebene Literatur. Auch F. Jodl, Gesch. d. Ethik II, S. 397—494 gibt gute Gesichtspunkte.*

Auch in England tritt an der Schwelle des neuen Jahrhunderts der Kampf der alten und der neuen Ideen, der Aufklärung und der Romantik, des reinen Empirismus und des Idealismus auf, wenn auch nicht mit derselben Schärfe wie in Frankreich und mit der gleichen theoretischen Tiefe wie in Deutschland. Die ältere Generation (Bentham und James Mill) steht der Humeschen Aufklärung, überhaupt dem 18. Jahrhundert näher, während Coleridge und Carlyle vom Geiste des deutschen Idealismus durchdrungen sind und John Stuart Mill eine Art Mittelstellung einnimmt, indem er, in den älteren Anschauungen herangewachsen, doch die Ideen der neuen Zeit bis zu einem gewissen Grade in sich aufnimmt und so einen neuen, eigenartigen Typus des Positivismus darstellt.

### 1. Der Utilitarismus (Nützlichkeitsphilosophie) und seine Gegner.

*Leslie Stephen, The English Utilitarians, 1900. — Bain, James Mill, a biography, 1882. — Hensel, Th. Carlyle (Klass. d. Philos. XI), 1901.*

a) Der Hauptvertreter der „Nützlichkeits"-Philosophie in England, Jeremias Bentham (1748—1832), ist eigentlich mehr Jurist und Philanthrop als Philosoph. Sein ethisches und rechtsphilosophisches Grundprinzip: größtmögliches Glück der größtmöglichen Zahl, beruht

auf dem übrigens nicht von ihm entdeckten, sondern von Hutcheson und Hume übernommenen Utilitätsprinzip, das ihm von vornherein feststeht. Ob eine Handlung nützlich ist, d. h. unser Glück fördert bezw. uns vor einem Übel bewahrt, hat die Erfahrung zu entscheiden. Es ist Torheit, von einer Tugend um der Tugend willen zu sprechen; in Wirklichkeit denkt jeder in erster Linie an sein eigenes Interesse. Aber es liegt in unserem „wohlverstandenen“ Interesse, auch das Interesse des Nächsten zu berücksichtigen. Verträge müssen beobachtet werden, Menschenrechte existieren, weil und soweit es zum Vorteil der Gesellschaft gehört und die „Harmonie der wohlverstandenen Interessen“ sie fordert. Tatsächlich kommt daher das Nützlichkeitsprinzip auf nichts anderes heraus, als „was das umfassendste und aufgeklärteste Wohlwollen erheischt“.

In seiner *Introduction to the principles of Morals and Legislation* (1789) und der nach seinem Tode veröffentlichten *Deontology* (1834) versuchte er dies — in der Gesetzgebung nach dem Vorgang des liberalen italienischen Strafrechtslehrers Beccaria († 1794) — im einzelnen durchzuführen. Seine Stärke besteht in der Definition und Klassifikation. Daß Benthams äußerliche Betrachtungsweise indes nicht über die „geschäftliche Seite des menschlichen Lebens“ hinauskam, hat selbst sein Verehrer Stuart Mill zugestanden.

Benthams Ansichten erwarben sich in seinem Heimatlande zahlreiche Anhänger, ja in seinen letzten Lebensjahren sogar ein eigenes Organ in der *Westminster Review*, zu deren Hauptmitarbeitern die beiden *Mill* (Vater und Sohn) zählten.

b) James Mill (1773—1836) sucht der ethischen Theorie seines Freundes Bentham eine sichere psychologische Unterlage zu geben durch die in seiner *Analyse of the Phenomena of the Human Mind* (1829) vollzogene sorgfältige Weiterführung der Hartleyschen Assoziationspsychologie. Selbst die kompliziertesten Bewußtseinserscheinungen entstehen aus den einfachen, durch Berührung und Verbindung; so auch die moralischen Gefühle, deren Wert durch ihre psychologische Ableitung nicht beeinträchtigt wird. Noch schärfer als Bentham trat James Mill und der sich um ihn scharende Kreis für Aufklärung und einen entschiedenen politischen Liberalismus ein. Er ist der geistige Vater der Handels-, Vereins-, Gewerbe-, Religionsfreiheit, ebenso wie der von Ricardo

nationalökonomisch ausgeführten, manchesterlich-liberalen Staatsansicht.

c) Der Weltanschauung der „Benthamiten“ diametral gegenüber steht die romantische Persönlichkeits-Philosophie eines Coleridge und Carlyle. — Coleridge (1772 bis 1834), der unter dem Einfluß der deutschen Philosophie, besonders Schellings, von Humeschen Anschauungen abgekommen war, kämpft gegen den Voltairianismus auf der einen, die kirchliche Orthodoxie auf der anderen Seite und sucht, wie die Althegelianer, Philosophie und Christentum zu versöhnen, aber nicht auf dem Wege des nüchternen Verstandes, dem er vielmehr die tiefere Vernunft entgegenstellt, sondern indem er sich, ähnlich wie Jacobi, an Gefühl und Gemüt wendet. In noch viel höherem Grade tut dies sein jüngerer Zeitgenosse, der Schotte Thomas Carlyle (1795—1881), der durch seine machtvolle Predigt der Persönlichkeit von außerordentlicher Fruchtbarkeit für die englische Geistesentwicklung, ja auch über die Grenzen seines Volkes hinaus geworden ist. Durch seinen Kampf gegen die mechanische Weltanschauung, den Empirismus, Utilitarismus und Naturalismus (er selbst bekannte sich zu einem „natürlichen“ Supranaturalismus) wie durch sein Aufrollen der sozialen Frage und des sozialen Elends (*Past and Present* 1843) hat er die Herzen mächtig aufgerüttelt. Freilich ist damit eine starke Einseitigkeit verbunden, die ihn für die Würdigung der Gegenseite in der Regel völlig blind sein läßt, und durch seinen Heroenkultus möchte sich die soziale Frage kaum lösen lassen; es müßte denn sein, daß wir, wie er an einer Stelle sagt, „eine ganze Welt von Helden“ als Endziel erstrebten. Ein wie großer Schriftsteller Carlyle auch ist, als Philosoph im engeren Sinne kann er keinesfalls gelten; schon seine Schreibweise ist völlig unsystematisch, wie jeder weiß, der einen Blick in seine Schriften, besonders die eigenartigste derselben, den 1833 erschienenen *Sartor resartus,* getan hat.

Die bedeutendste philosophische Erscheinung Englands in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ist

### 2. John Stuart Mill (1806—73).

*Über sein Leben vgl. seine Autobiography, London 1873 (deutsch, Stuttgart 1874) und seinen Briefwechsel mit Comte (ed. Paris 1899). Ein zusammenfassendes Gesamtbild geben A. Bain, J. St. Mill, 1882 und S. Sänger (Frommanns Klass. d. Phil. XIV) 1901. Vgl. auch*

*H. Taine, Le positivisme anglais (1869) und F. A. Lange, J. St. Mills Ansichten über die soziale Frage, 1866. Seine Werke sind in deutscher Übersetzung (von Th. Gomperz u. a., 12 Bde.) Lzg. 1869—86 erschienen.*

a) *Leben und Schriften.* John Stuart, der älteste Sohn von James Mill, 1806 in London geboren, erhielt durch seinen Vater eine höchst merkwürdige Erziehung. Schon mit dem dritten Jahre mußte das frühreife Kind — Griechisch und Arithmetik beginnen, mit sechs Jahren war er bereits ein kleiner Gelehrter, mit zehn Jahren hatte er die ganze Elementarmathematik erledigt und die Differentialrechnung in Angriff genommen, mit elf verschlang er physikalische und chemische Abhandlungen, im zwölften kannte er alle wichtigeren Schriftsteller des Altertums, schrieb eine Geschichte der römischen Regierungsgrundsätze und begann das Studium der Logik, als 13jähriger machte er einen vollständigen Kursus der Nationalökonomie durch. Nach einem Aufenthalt in Südfrankreich (1820/21), begann seine Selbstbildung. Er studierte Philosophie und Rechtswissenschaft, wurde eifriger Benthamit, gründete als 16jähriger eine utilitarische Gesellschaft, später (19jährig) einen „spekulativen Diskutierklub" und begann seine schriftstellerische Tätigkeit mit Artikeln in der *Westminster Review.* Von materiellen Sorgen ist er stets frei geblieben, indem er, wie schon sein Vater, 1823 eine sehr gut dotierte Stelle im India House als Beamter der Ostindischen Gesellschaft bekam, die ihm bei täglich nur dreistündiger Tätigkeit 1836 schon 24000, später 40000 und seit seiner Pensionierung 1858 30000 Mark Jahreseinnahme einbrachte; von einem Universitäts- oder Staatsamt schloß ihn seine unkirchliche Überzeugung aus. Um 1826 erfolgt eine Reaktion gegen seine bisherige übermäßige Verstandesausbildung in Gestalt einer körperlichen und geistigen Krisis, von der er sich durch die Poesie und das Kennenlernen neuer Anschauungen (Carlyle, St. Simonisten, Comte) erholte. So nahm er allmählich neue geistige Elemente neben dem Benthamismus in sich auf; 1840—44 stand er stark unter dem Einflusse Comtes, während dessen spätere Wendung ins Mystische den Bruch zwischen beiden herbeiführte. Seit dem Erscheinen seines philosophischen Hauptwerkes *System der deduktiven und induktiven Logik* (1843, 9. Aufl. 1875, deutsch von *J. Schiel* 1849, 4. Aufl. 1877) und seiner *Grundsätze der politischen Ökonomie* (1848) ward er der unbestrittene Führer des englischen Positivismus und Radikalismus, den er kurze Zeit (1866—68) auch als Mit-

glied des Parlaments vertrat. In den 50er Jahren übte seine Freundin und spätere Gattin, die geistvolle Frau Taylor († 1858), großen Einfluß auf seine Schriften, die von da an meist in populärwissenschaftlichen Abhandlungen bestehen: *Über die Freiheit* (1859), *Die Hörigkeit der Frau* (1861 verfaßt, 1869 veröffentlicht), *Repräsentativverfassung* (1861), *Utilitarismus* (1861), *Über die Religion* (aus seinem Nachlaß von seiner Stieftochter Helen Taylor 1874 herausgegeben), und sämtlich bei seinen Landsleuten außerordentlich große Verbreitung fanden. Er starb 1873 in Avignon, wo er die meisten Jahre seit dem Tode seiner Gattin, die dort begraben lag, zugebracht hatte.

Die wichtigste Leistung Mills ist ohne Frage seine

b) *Empirische Logik (Erkenntnislehre) und Methodologie.* Die einzige Quelle aller unserer Erkenntnis, selbst der mathematischen, ist die Erfahrung, die einzige erfolgreiche Methode sämtlicher Wissenschaften die Induktion. Selbst der Syllogismus ist nur eine versteckte Induktion. Mit dem Obersatz (z. B. alle Menschen sind sterblich) ist die Schlußfolgerung eigentlich schon vollzogen, der Schlußsatz (die sogen. conclusio) ist nur eine zusammenfassende Formel. Unsere „allgemeinen" Urteile, z. B. Definitionen, Axiome, Naturgesetze, sind nur abgekürzte Bezeichnungen einer Summe von besonderen Tatsachen durch eine Art Schnellschrift, selbst das Axiom von der Gleichförmigkeit im Gange der Natur. Das einzige universale Gesetz ist das Kausalgesetz: daß jede Wirkung eine ihr voraufgehende Ursache hat. So ist es denn gerade die induktive Methode, die zu allgemeinen Urteilen führt — alle „deduktiven" Wissenschaften sind bloße Generalisationen aus der Erfahrung —, während die sogenannte Deduktion im Grunde nichts als eine Interpretation jener allgemeinen Urteile ist. [Mill vergißt hier, daß in jeder Induktion auch eine versteckte Deduktion liegt.] Unsere Schlußfolgerungen gehen stets vom Besonderen auf anderes Besondere, beruhend auf unseren Ideenassoziationen, wie uns die Psychologie, das notwendige Fundament der Logik, lehrt. Auch eine Untersuchung der Sprache ist für die Logik wertvoll und unentbehrlich: die ersten Kapitel der Millschen *Logik* enthalten daher eine „Theorie der Namen", eine Art philosophischer Grammatik. Indem die Logik definiert wird als „Wissenschaft von den Verstandesoperationen, die zur Schätzung des Beweises dienen", hat sie auch die Me-

thoden der Erfahrungs-, insbesondere der Naturwissenschaft aufzustellen, durch welche bleibende und berechtigte Gedankenverbindungen von zufälligen und unberechtigten unterschieden werden können. Solcher Methoden unterscheidet Mill auf Grund der Geschichte der induktiven Wissenschaften, zu denen Comte, Herschel und Whewell[1]) wertvolle Beiträge geliefert haben, vier: 1. die Methode der Übereinstimmung: Wenn zwei oder mehrere Fälle einer Naturerscheinung in einem einzigen Umstande übereinstimmen, so ist dieser Umstand die Ursache bezw. Wirkung derselben; 2. die Methode der Differenz: Wenn zwei verschiedene Fälle alle Umstände mit Ausnahme eines einzigen gemein haben, so bezeichnet dieser die Wirkung (Ursache) oder einen notwendigen Teil derselben; 3. die Methode der Rückstände (Reste): Zieht man von einer Naturerscheinung den Teil ab, der durch frühere Induktionen bekannt ist, so ist der Rest die Wirkung der bis dahin übersehenen oder unbekannten Antezedentien; 4. die Methode der sich begleitenden Veränderungen: Eine Naturerscheinung, die sich verändert, wenn eine andere sich in einer besonderen Weise verändert, ist entweder deren Ursache (Wirkung) oder doch durch irgendeinen Kausalzusammenhang mit ihr verknüpft. Die erste und die zweite Methode können auch miteinander kombiniert werden. [Diese Einteilung erinnert einigermaßen an die vom Vater des englischen Empirismus Baco von Verulam geübte Methode, vgl. Bd. I, S. 344f.]

Wir übergehen verschiedene andere Teile des klar, aber auch, nach der Weise der meisten englischen Schriftsteller, recht breit geschriebenen Millschen Werkes, wie die von den Hypothesen, der Wahrscheinlichkeitsrechnung, den Analogie- und Fehlschlüssen, den Definitionen und Klassifikationen, und wenden uns dem letzten (sechsten) Buche, der Logik der Geisteswissenschaften zu. Auch die menschlichen Handlungen sind dem Kausalgesetze unterworfen. Man sollte nur den irreführenden Ausdruck der „Notwendigkeit" vermeiden, der einen in Wirklichkeit nicht vorhandenen Gegensatz zur „Freiheit" in sich schließt. Notwendigkeit im philosophischen Sinne bedeutet keinerlei geheimnisvollen, fatalistischen Zwang,

---

[1]) *John Herschel* (der berühmte Astronom), *On the Study of Natural Philosophy 1831. — Whewell, History of the Inductive Sciences 1837 (deutsch von Littrow 1839—42).*

sondern nur „die einfache Tatsache der Verursachung“. Gewiß wird z. B. der Charakter eines Menschen durch die Umstände gebildet, aber „sein eigener Wunsch, ihn in einer besonderen Weise zu bilden, ist einer dieser Umstände“, und zwar ein recht einflußreicher. Eine Wissenschaft von der menschlichen Natur ist also möglich und vorhanden, wenn auch ihre allgemeinen Sätze in der Regel nur „annähernde“ Wahrheiten (Generalisationen) sein werden. Mill unterscheidet drei Geisteswissenschaften: Psychologie, Ethologie und Gesellschaftswissenschaft (Soziologie). In der ersteren schließt er sich der Assoziationslehre seines Vaters an. Die Ethologie oder Wissenschaft von der Bildung des Charakters leitet ihre speziellen Gesetze aus den „allgemeinen Gesetzen des Geistes“ vermittels der „allgemein anerkannten Methode der modernen Wissenschaft“, d. h. deduktiv ab; immer vorausgesetzt, daß mit dieser apriorischen Deduktion die Verifikation und Korrektur durch Beobachtung und Erfahrung gleichen Schritt halten. Sie bildet die Vorbereitung zur praktischen Erziehungskunst. Die eben erst im Entstehen begriffene Sozialwissenschaft kann nun zwar ebensowenig vermittels der experimentellen („chemischen“) Methode der Praktiker wie mit der abstrakten („geometrischen“) Methode der Benthamschen Interessentheorie, wohl aber mit der „konkret-deduktiven“ Methode der Physik für ihren allgemeinen Teil, mit der „umgekehrt-deduktiven“ oder historischen für ihre besonderen Anwendungen betrieben werden.

c) *Ethik und Religionsphilosophie.* α) Die Ethik ist nach Mill keine Wissenschaft, sondern, ebenso wie Politik und Ästhetik, eine Kunst („Logik der Praxis“). Im Gegensatz zur Wissenschaft, welche die Phänomene nach ihren Ursachen und Bedingungen untersucht, setzt sich die „Kunst“ Zwecke, die sein sollen, prüft sie auf ihre Wünschbarkeit und Erreichbarkeit und verwandelt die theoretischen Wahrheiten jener, indem sie sie der Praxis anpaßt, in praktische Regeln und Vorschriften, die freilich niemals den Charakter starrer allgemeiner Grundsätze haben können. Ihr oberstes Prinzip jedoch kann, das gesteht Mill doch zu, nicht aus der Wissenschaft des Seienden entnommen werden, sondern nur aus einer noch aufzustellenden Lehre von den Zwecken (Teleologie) oder „in der Sprache der deutschen Metaphysiker“: Grundsätzen der praktischen Vernunft. So behandelt die Moral das Rechte, die Politik das Zweckmäßige, die Ästhetik

das Schöne und Edle. Das letzte Prinzip der Teleologie, der „Oberaufseher aller Zwecke“ ist: Förderung des eigenen und fremden Glückes.

Mill selbst hat keines der genannten drei Gebiete der „Lebenskunst“ systematisch behandelt, sondern nur das Utilitätsprinzip Benthams und James Mills tiefer zu begründen versucht. Die letzte Sanktion aller Moralität beruht auf unserem natürlichen Glücksgefühl, wobei selbstverständlich die reichste Erfahrung und das gereifteste Bewußtsein maßgebend sind, so daß die rein geistigen und sozialen Gefühle den Vorzug vor den bloß sinnlichen Genüssen erhalten. So kann Tugend aus einem Mittel zum Glücke schließlich, durch eine gewisse Ideenassoziation, zum unmittelbaren Zwecke werden: wie denn alle Sittlichkeit Entwicklungsprodukt ist. Wie Mills Stärke überhaupt mehr auf dem Gebiete der Anwendungen als der Prinzipien liegt, so auch auf dem Felde der Ethik, wovon die verschiedenen, oben angeführten politisch-sozialen Schriften zeugen. Er bleibt zwar im innersten Grunde seines Herzens begeisterter Individualist, wie namentlich seine berühmte Abhandlung *On liberty* beweist, aber er verschließt sich der Einsicht in die unethischen Konsequenzen des reinen Manchestertums mit jeder Auflage seiner *Grundsätze der politischen Ökonomie* weniger. Das Individuum ist der Gesellschaft für seine Handlungen von da ab verantwortlich, wo sie die Interessen zweiter Personen beeinträchtigen. Er erstrebt einen, freilich methodisch nicht von ihm begründeten, Ausgleich zwischen Individualismus und Sozialismus. Und der Mann, der sich bis zu seinem Tode als echten Jünger von Adam Smith und Ricardo bezeichnete, kommt im Verfolg dieser Entwicklung zu dem Ausspruch: „Wenn man wählen müßte zwischen dem Kommunismus mit allen seinen Chancen und dem gegenwärtigen Gesellschaftszustande mit allen seinen Leiden und Ungerechtigkeiten; wenn die Einrichtung des Privateigentums es als notwendige Folge mit sich brächte, daß das Ergebnis der Arbeit so sich verteile, wie wir es jetzt sehen, fast im umgekehrten Verhältnis zur Arbeit . . . so würden alle Bedenklichkeiten des Kommunismus, große und kleine, nur wie Spreu in der Wagschale wiegen.“

β) Eine ähnliche Fortentwicklung, wie die politisch-sozialen Ansichten unseres Denkers, haben auch seine religiösen Anschauungen in seinen späteren Lebensjahren durchgemacht. Wie die erst aus seinem Nachlaß

veröffentlichten Essays: *Natur, Nutzen der Religion, Theismus* (die ersteren zwischen 1850—58, die dritte 1868—70 verfaßt) zum Erstaunen von Freund und Feind offenbarten, war der radikale Freidenker doch dazu gelangt, die Religion als Kulturproblem wie als psychologisches Bedürfnis anzuerkennen. Die erste Abhandlung kommt zu dem Schluß, daß die „Natur", als Ganzes genommen, keineswegs das Wohl fühlender Wesen zu ihrem einzigen oder auch nur Hauptzwecke gehabt haben kann, daß wir vielmehr, im Bunde mit den „wohlwollenden Kräften" der Natur, unser Bestes dazu tun müssen. In ähnlicher Weise hält die zweite Schrift von allen positiven Religionen diejenige für die förderlichste, welche den tugendhaften Menschen als einen Mitkämpfer des Höchsten (als Prinzips des Guten) in seinem beständigen Kampfe gegen das Schlechte betrachtet. Einen vollgültigen, ja besseren Ersatz sieht er indes in der Idealisierung des irdischen Lebens und der „Pflege einer hohen Vorstellung dessen, was daraus gemacht werden könnte". Ewige Fortdauer des individuellen Daseins dünkt ihm ein bedrückenderer Gedanke als deren Vernichtung. Das Resultat der dritten, der „Religion" am weitesten entgegenkommenden, übrigens nicht ausgefeilten Abhandlung besteht in einem skeptischen Verhalten sowohl dem Glauben als dem völligen Atheismus und Agnostizismus gegenüber. Für möglich hält Mill die Existenz eines intelligenten, mächtigen und gütigen, jedoch nicht allmächtigen und allgütigen Wesens, das unserer freiwilligen Mitwirkung zur Erfüllung seines Zwecks, des Sieges des Guten, vielleicht bedarf. Auch die Vorstellung eines sittlich-vollkommenen Menschen (Christus), selbst wenn sie historisch nicht völlig beglaubigt wäre, hält unser „rationaler Skeptiker", wie er sich selbst nennt, für ethisch wertvoll.

d) *Einfluß Mills.* Wir haben im vorigen die am meisten charakteristischen Züge von Mills Philosophie im Anschluß an seine wichtigsten Schriften dargestellt. Seine übrigen, gelegentlich geäußerten Ansichten über das Verhältnis von Geist und Körper, seine Einteilung der Bewußtseinszustände in Empfindungen, Gefühle und Vorstellungen, sowie sein Phänomenalismus, wonach objektive Tatsachen außerhalb der subjektiven, psychologischen Vorgänge keine Bedeutung für uns haben, gehen nicht wesentlich über die übliche Anschauungsweise des englischen Empirismus hinaus, die wir bei Locke, Hume, Berkeley u. a. kennen gelernt haben. In den 40er und

50er Jahren war Mills Einfluß in England und darüber hinaus — z. B. auf die Franzosen Taine und Ribot — sehr bedeutend. Zu seinen englischen Freunden und Anhängern gehören der Jurist Austin († 1859), der Historiker G. Grote († 1871), der schon oben genannte Whewell, der nicht bloß eine Geschichte, sondern auch eine Philosophie der induktiven Wissenschaften geschrieben hat, und besonders der Psychologe Alexander Bain (1818—1903), von dem mehrere tüchtige Monographien über die Führer der utilitarischen Schule wie über die Beziehungen zwischen Geist und Körper, Sinnen und Intellekt, Willen und Gefühl herrühren und 1876 die Vierteljahrsschrift *Mind* begründet wurde. Auch der Ethiker Sidgwick († 1900) ist von Mill und Whewell ausgegangen, später aber auch von Kant und Butler nachhaltig beeinflußt worden, so daß er sich in seinen *Methods of Ethics* (deutsch von C. Bauer, Leipzig 1909) als „Utilitarier auf intuitionaler Basis“ bezeichnet, der eine Verbindung von Nützlichkeits- und Gewissensethik herzustellen sucht. Mehr als Schüler Comtes ist der Philosophiehistoriker Lewes (I, S. 8) zu betrachten. Seit dem 7. Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts dagegen wurde die Millsche Anschauungsweise allmählich von anderen Gedankenrichtungen, im allgemeinen geistigen Leben von denen Carlyles und des Ästhetikers Ruskin, in der Philosophie vom Pessimismus (Schopenhauer), Sozialismus (Marx) und vor allem der Entwicklungsphilosophie (Darwin, Spencer) überflügelt und in den Hintergrund gedrängt.

Unsere Darstellung muß jedoch nunmehr die Geschichte der deutschen Philosophie da wieder aufnehmen, wo wir sie verließen.

---

# Kapitel XXI.

# Materialismus und Spiritualismus.

## § 65. Der naturwissenschaftliche Materialismus der 50er Jahre.

1. *Der Aufschwung der Naturwissenschaften in Deutschland um 1850.* Mit dem Fehlschlagen der idealistischen Bestrebungen auf dem Gebiete der Philosophie und

Politik (1848—49), und noch mehr mit der rapiden Entwicklung der Technik und materiellen Kultur überhaupt hing der riesenhafte Aufschwung zusammen, den die naturwissenschaftlichen Studien in Deutschland gegen Mitte des 19. Jahrhunderts nahmen: während bis dahin die vorzugsweise poetischen, religiösen und spekulativen Interessen der Romantik dem Zeitgeiste das Gepräge gegeben hatten. Etwa seit 1840 beginnen die Naturforscher, ernüchtert und abgestoßen von den Spekulationen der Schelling-Hegelschen Naturphilosophie, in dem Leben der Natur etwas anderes als Offenbarungen göttlicher Ideen oder Formenspiele zu sehen. 1839 erkennen Schwanns *Mikroskopische Untersuchungen* die Zelle als das Elementarorgan des pflanzlichen und tierischen Organismus, 1844 heben Liebigs *Chemische Briefe* die chemischen Grundlagen der Pflanzen- und Tierphysiologie hervor, 1845 wendet sich mit Schleiden die Physiologie gegen die Annahme einer besonderen Lebenskraft, und in demselben Jahre verkündet der schwäbische Arzt und Naturforscher Robert Mayer das einige Jahre zuvor von ihm entdeckte große Gesetz von der Erhaltung der Kraft, welches er zunächst aus der Beobachtung geschöpft hatte, daß Bewegung in Wärme übergeht. Mit diesem Gesetze, das ungefähr gleichzeitig von dem Engländer Joule, dem Dänen Colding (1846) und dem Deutschen Helmholtz (1821—1894, *Über die Erhaltung der Kraft* 1847) selbständig formuliert wurde, kehrte die moderne Naturwissenschaft wieder zu den gesunden Prinzipien zurück, die ihr ihre großen Begründer im 17. Jahrhundert gegeben hatten.

Während nun die Mehrzahl der eben genannten Denker mit der neuen Naturansicht ausdrücklich einen religiösen Standpunkt verband, Helmholtz wenigstens eine erkenntnistheoretische Haltung einnahm, waren die glänzenden Errungenschaften der neuen Naturwissenschaft für eine andere Richtung begeisterter Forscher das Signal zu einer Erneuerung des Materialismus. Die Gedanken eines La Mettrie und Holbach kehren in verändertem, übrigens keineswegs verfeinertem Gewande wieder: die kraftbegabte Materie wird wiederum zur Basis der gesamten Weltanschauung gemacht. Es sind hauptsächlich vier Männer, die diesen naturwissenschaftlichen Materialismus — und zwar sämtlich zuerst in der ersten Hälfte der 50er Jahre — gepredigt haben: Moleschott, Vogt, Büchner und Czolbe.

2. Der erste entschiedene Materialist in Deutschland ist Jakob Moleschott, 1822 in Holland geboren, Dozent in Heidelberg, von dort infolge seines Atheismus entfernt, später Professor in Zürich, Turin und Rom, wo er 1893 starb. (Vgl. seine Selbstbiographie: *Für meine Freunde*, Gießen 1895). Er legt in seinem berühmt gewordenen Buche: *Der Kreislauf des Lebens* (1852, 5. Aufl. 1876) den Gedanken von der Erhaltung der Kraft im Kreislaufe der Natur in rein stofflichem Sinne aus. Wenn der Bergmann im Schweiße seines Antlitzes phosphorsauren Kalk aus der Erde holt, der Bauer mit ihm seinen Weizen düngt, so denkt er nicht daran, daß er damit nicht bloß den Körper, sondern am letzten Ende auch das Gehirn des Menschen nährt. „Ohne Phosphor kein Gedanke!" Mit dem Stoffe ist das Leben, mit dem Leben das Denken, mit dem Denken der Wille, das Leben besser und glücklicher zu machen, verbunden. Vermögen wir daher unserem Gehirn die besten Stoffe zuzuführen, so werden auch Denken und Wollen ihre höchste Entwicklung erreichen, und wird die soziale Frage ihre Lösung finden. Der Mensch ist die Summe von Eltern und Amme, Ort und Zeit, Luft und Wetter, Schall und Licht, Kost und Kleidung, kurz durch äußere Einflüsse durchaus bedingt. Die Naturforschung ist daher der Prometheus unserer Zeit, die Chemie die höchste Wissenschaft. Gegen Ende seines Lebens hat Moleschott übrigens betont, daß er, da der Stoff nie ohne Kraft (Geist) zu denken sei, eigentlich eine „unteilbare Zweieinigkeit", also Monismus, nicht Materialismus lehre.

3. Zu einem heftigen Zusammenstoß der neuen mit der älteren Denkweise kam es auf der Naturforscherversammlung zu Göttingen (1854) zwischen dem Göttinger Physiologen Rudolf Wagner (1805—64) und dem Genfer Zoologen Karl Vogt (geb. 1817 in Gießen, 1847 Professor daselbst, 1849 „Reichsregent", 1852—95 Professor in Genf). Wagner hatte in seinem Vortrag *Menschenschöpfung und Seelensubstanz* behauptet, daß bezüglich der Entstehung des Menschengeschlechtes die jüngsten Ergebnisse der Naturwissenschaft ganz wohl mit dem biblischen Berichte (Abstammung von einem Paare) vereinbar seien, und in einer in demselben Jahre erschienenen Schrift die Seele als eine Art ätherische Substanz dargestellt, die, nach dem Tode des Menschen in einen anderen Weltraum entrückt, einst von dort zurückkehren und mit einem neuen Körper ausgestattet werden könne.

In Sachen des Glaubens liebe er den „schlichten, einfachen Köhlerglauben“ am meisten. Hiergegen wandte sich Vogt in einer äußerst derben Streitschrift: *Köhlerglaube und Wissenschaft* (1855), die in kurzer Zeit vier Auflagen erlebte und sich zu dem Satze verstieg, daß, „um es einigermaßen grob auszudrücken, die Gedanken etwa in demselben Verhältnis zum Gehirn stehen, wie die Galle zu der Leber oder der Urin zu den Nieren“. Der Ursprung des Menschen ist ein vielfältiger, es gibt weder individuelle Unsterblichkeit noch eine Seelensubstanz; der Mensch unterscheidet sich seiner Natur nach in nichts von dem Tiere. An Stelle der „sittlichen Weltordnung“, die „auf dem Beben vor einer unsichtbaren Feme beruht“, will Vogt die Erkenntnis setzen, daß „kein Mensch einen Anspruch für sich erheben dürfe, den er nicht seinen Mitmenschen im vollsten Maße gestatten will“. [Ist das nicht auch eine Art sittlicher Weltordnung?] Das Verbrechen sei als Krankheit aufzufassen u. a. m. In strengerer wissenschaftlicher Form stellte er seine Lehre später in den *Vorlesungen über den Menschen* (Gießen 1868) und anderen Schriften dar. Wie das Bewußtsein aus den Gehirnzellen entstehe, hält übrigens auch Vogt für unerklärbar.

4. Wie Moleschott und Vogt, so mußte auch des letzteren Landsmann Louis Büchner (in Darmstadt, 1824 bis 1899) die in Tübingen begonnene akademische Laufbahn aufgeben, als er sich in seinem Hauptwerk *Kraft und Stoff* (1854) offen zum Materialismus bekannte. Büchner ist mehr Popularisator und Verbreiter dieser Anschauung als selbständiger Forscher gewesen. Kraft und Stoff, erklärt er im Anschluß an Moleschott, bilden beide zusammen von Ewigkeit her und in alle Ewigkeit hin diejenige Summe von Erscheinungen, welche wir Welt nennen. Alle Natur- und geistigen Kräfte „wohnen“ in der Materie. Wie durch die Dampfmaschine Bewegung, so wird durch die Maschine des tierischen Organismus eine „Gesamtsumme gewisser Effekte“ erzeugt, die wir Geist, Seele, Gedanke nennen. Die psychische Tätigkeit ist nichts anderes als die zwischen den Zellen der grauen Hirnrinde geschehende „Ausstrahlung einer von äußeren Eindrücken geleiteten Bewegung“. Doch gestand er später zu, daß Kraft und Stoff „vielleicht nur zwei verschiedene Seiten desselben Urgrundes aller Dinge darstellen“, und daß sie, trotz ihrer Unzertrennlichkeit, „begrifflich“ sehr weit auseinander liegen, ja „in gewissem Sinne einander

geradezu negieren". Die letzten Rätsel des Lebens bekennt auch er nicht lösen zu können; man dürfe die Schranken der Erfahrung nicht überschreiten.

Büchner hat bis zu seinem 1899 erfolgten Tode noch eine große Reihe anderer Schriften derselben Tendenz geschrieben; keine jedoch hat den Erfolg seines ersten Werkes, das 1877 in 12., 1904 in 21. Auflage erschien, auch nur entfernt erreicht. Er will ausdrücklich für das große Publikum der „Gebildeten" schreiben. „Philosophische Ausführungen, die nicht von jedem Gebildeten begriffen werden können, verdienen nicht die daran gewandte Druckerschwärze." Neben gesunden naturwissenschaftlichen Anschauungen findet man bei ihm viel Oberflächliches. In praxi bleibt er übrigens, wie die meisten dieser „Materialisten", ein idealistischer Schwärmer für das Wahre, Humane und Schöne; für die Begründung einer Ethik dagegen hat er nie eine Spur von Verständnis gezeigt, beinahe ebensowenig für die soziale Frage.

5. Philosophisch bedeutender als die drei Vorgenannten ist H. Czolbe (Arzt in Königsberg, 1819—73), auf den F. A. Lange (*Gesch. d. Mat.* II 459ff.) zuerst weitere Kreise aufmerksam gemacht hat. Durch den Pantheismus (Hölderlin, Strauß, Bruno Bauer, Feuerbach) hindurchgegangen, will er in seiner *Neuen Darstellung des Sensualismus* (1855) den Materialismus, d. h. nach ihm „die Erklärbarkeit aller Dinge auf natürliche Weise" folgerichtiger als Feuerbach, Vogt und Moleschott begründen. Diese befänden sich im Grunde noch immer auf dem Boden der von ihnen angefeindeten spekulativen Philosophie. Er schließt das Übersinnliche von vornherein aus; ohne ein solches „Vorurteil" sei die Bildung einer Ansicht über den Zusammenhang der Erscheinungen überhaupt unmöglich. Und doch beruht auch sein Grundprinzip der sinnlichen Anschaulichkeit des Denkens, das Festhalten an der „Wirklichkeit" gegenüber dem „Blödsinn der Transzendenz" am letzten Ende auf einem übersinnlichen Moment, nämlich dem Bedürfnis nach „Einheit und Harmonie unseres ganzen bewußten Lebens". Wie sein Gegenfüßler der Spiritualismus, stammt nach Czolbe auch der Materialismus nicht aus dem Wissen und Verstande, sondern aus dem Glauben und dem Gemüte. Und der Sensualismus macht Anspruch „nicht auf größere Scharfsinnigkeit, wohl aber auf tiefere, echtere Sittlichkeit", wenn er sich mit der sinnlichen, erkennbaren Welt begnügt. Eine spätere Schrift Czolbes: *Die Grenzen und*

*der Ursprung der menschlichen Erkenntnis* (1865), gesteht zu, daß die Welt nicht aus einem Prinzip allein — sei es nun die Materie Büchners oder der „Geist“ der spekulativen Philosophie oder der Gott der Theologen — erklärt werden könne, sondern nur aus mehreren, nicht weiter abzuleitenden Grundbestandteilen: den materiellen Atomen, den organischen Grundkräften und den psychischen Elementen, deren harmonisches Zusammenwirken in einer Art Weltseele einen zweckmäßigen Naturzusammenhang ermögliche. Der letzte Zweck der Welt besteht in dem „durch die möglichste Vollkommenheit bedingten Glück jedes fühlenden Wesens“.

6. *Spätere Anhänger des Materialismus und verwandte Richtungen.* Von dem Materialismus Ueberwegs, der in Königsberg intim mit Czolbe verkehrte, ist schon oben (S. 344) die Rede gewesen. In populären Schriften ist der reine Materialismus bis heute noch oft verkündet worden; in der philosophischen Literatur erhielt die Bewegung einen gewissen Abschluß durch das, allerdings ebenfalls an weiteste Kreise sich wendende, Bekenntnis des alten D. Fr. Strauß: *Der alte und der neue Glaube* (1872), das beinahe ebensoviel Aufsehen machte als einst sein *Leben Jesu,* jetzt aber ziemlich vergessen ist (11. Aufl. 1881, 14. und letzte Aufl. 1895, „Volksausgabe“ 1904). Übrigens gehört genau genommen nur der dritte Abschnitt: *Wie begreifen wir die Welt?* in diesen Zusammenhang, während die drei übrigen (1. *Sind wir noch Christen?* 2. *Haben wir noch Religion?* 4. *Wie ordnen wir unser Leben?*) im wesentlichen nur religiöse, ethische und soziale Kritik enthalten. Die letztere ist sehr schwach, wie denn überhaupt fast sämtliche bloß naturwissenschaftliche Materialisten für die Bedeutung der sozialen Frage auffallend wenig Verständnis verraten. Seit Strauß hat der entschiedene Materialismus keinen namhaften philosophischen Vertreter mehr gehabt. Denn E. Haeckel, den manche vielleicht als solchen ansehen, gehört, wenn überhaupt zur Philosophie, zur monistischen Entwicklungsphilosophie, die uns weiter unten (§ 67f.) beschäftigen wird. Der historische und ökonomische Materialismus aber steht auf einem ganz anderen Blatte. Andere neuere und neueste Systeme, wie Dührings „Wirklichkeitsphilosophie“ oder Avenarius' „Philosophie der reinen Erfahrung (Empiriokritizismus)“, zeigen zwar einen stark materialistischen Einschlag, können jedoch nicht ohne weiteres hierher gezogen werden (s. unten § 77).

Als nächster und heftigster, wenngleich nicht stärkster Gegner der materialistischen Zeitrichtung erhob sich die ihr diametral entgegengesetzte Weltanschauung: der Spiritualismus der spekulativen bezw. theologisierenden Philosophie.

## § 66. Spiritualismus und theologisierende Philosophie.

1. Der spekulative Theismus. Natürlich rief der pantheistische oder atheistische Radikalismus der Junghegelianer und der mit ihm sich verbindende Materialismus der Naturforscher die Verteidiger des Alten in die Schranken. Neben der immer bedeutungsloser werdenden Hegelschen „Rechten" übernahmen den Kampf in erster Linie eine Reihe Männer, sämtlich Professoren der Philosophie oder Theologie, die sich mehr an Schelling als an Hegel anschlossen und von der Annahme eines persönlichen Gottes als Grundvoraussetzung ausgingen. Sie suchten die Philosophie zu christianisieren, die Theologie spekulativ durchzubilden. Ihre Anschauungen bezeichneten sie als spekulativen Theismus. Sie fanden ihren Sammelpunkt in der 1837 von dem jüngeren Fichte gegründeten *Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie,* die 1847 den Titel *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* annahm, unter dem sie noch gegenwärtig erscheint, bis 1901 unter der Redaktion von R. Falckenberg (Erlangen), 1901—07 von Busse († September 1907), seitdem von Herm. Schwarz, nach ihrem heutigen Programm „den idealistischen und metaphysikfreundlichen Bestrebungen jeder Schattierung dienend". Die philosophischen Hauptvertreter der sogenannten „Theistenschule" waren, außer dem eben erwähnten I. H. Fichte (1797—1879) in Tübingen, Christian Hermann Weiße (1801—66) in Leipzig, Ulrici († 1884) in Halle, langjähriger Mitredakteur der Fichteschen *Zeitschrift,* Chalybäus († 1862) in Kiel, F. Harms († 1880) in Berlin. Auch der Ästhetiker Moritz Carrière († 1895) in München stand ihr nahe. Der bedeutendste unter ihnen war wohl Weiße, dessen *System der Ästhetik* besonders gerühmt wird, und der auch Lotzes Denken beeinflußt hat; zu seinen Schülern zählte u. a. der Leipziger Religionsphilosoph R. Seydel († 1892).

2. Von katholischer Seite näherten sich dieser Richtung eine Reihe philosophisch gerichteter Geister, wie

Bolzano (1781—1848) in Prag, der, 1820 wegen seines Rationalismus von seinen Oberen des Lehramtes entsetzt, die meisten seiner zahlreichen Schriften unter fremdem Namen herausgeben mußte und sich namentlich als Mathematiker (*Paradoxien des Unendlichen,* 1850) einen Namen gemacht hat[1]), während sein Gesinnungsgenosse Hermes (Professor in Bonn, † 1831) mehr der Geschichte der Theologie als der Philosophie angehört; ferner der Münchener Jurist Wilhelm Rosenkrantz († 1874, nicht zu verwechseln mit dem S. 364 genannten Hegelianer Karl Rosenkranz) und der auch als Sozialphilosoph und Führer des Altkatholizismus bekannte Johannes Huber († 1879) in München. Endlich der besonders hervorzuhebende Österreicher Anton Günther (1783—1863). Günther bildet, um seinen Theismus zu begründen, einen eigentümlichen Dualismus zwischen Natur und Geist, Gott und Welt aus. Für die Natur soll das Schelling-Hegelsche Entwicklungsprinzip gelten, nicht aber für den grundsätzlich von ihr zu scheidenden, nur im seelischen Leben des Menschen zufällig mit ihr verbundenen Geist. Die Gewißheit beruht auf der Identität des Denkens und Seins im Ich-Gedanken; die Welt ist die Objektivierung des göttlichen Weltgedankens. Aber selbst dieser einigermaßen an Descartes' Metaphysik erinnernde Spiritualismus, den Günther in zahlreichen, meist sarkastisch und aphoristisch gehaltenen Schriften darlegte, war der römischen Kirche nicht kirchlich genug. Nach mehrjährigen Verhandlungen mit der Index-Kongregation mußte der 74jährige Greis seine Lehre als ketzerisch abschwören; er starb in Dürftigkeit zu Wien, als Weltpriester. Gleichwohl erwarb er sich eine zahlreiche und begeisterte Anhängerschaft unter den freier denkenden katholischen Gelehrten, die dann 1871 meist in das Lager des Altkatholizismus übergingen. Wir nennen von ihnen seinen Herausgeber und Biographen P. Knoodt († 1889 in Bonn) und den altkatholischen Bischof Th. Weber (†), dessen Standpunkt schon durch den Titel seines Hauptwerks (*Metaphysik, eine wissenschaftliche Begründung der Ontologie des positiven Christentums,* Gotha 1888—91) gekennzeichnet wird.

3. Wir wollen bei dieser Gelegenheit gleich die seitdem eingetretene Rückkehr der katholischen Neuscholastik zu

---

[1]) Über ihn orientiert eine neuere Schrift von *H. Bergmann, Das philosophische Werk Bernhard Bolzanos,* Halle 1909.

Thomas von Aquino (Neu-Thomismus) mit berücksichtigen. Während bis zum Vatikanischen Konzil die soeben charakterisierte freiere Richtung unter den katholischen Theologen und Philosophen Deutschlands vorherrschte, wurde sie mit dem Altkatholizismus aus der römischen Kirche herausgedrängt. Den Zurückgebliebenen gab eine neue Direktive die Enzyklika des Papstes Leo XIII., der selbst begeisterter Thomist war, vom 4. August 1879, die zur Wiederbelebung und weitesten Verbreitung der Lehre des Dr. angelicus aufforderte: sie sei am besten geeignet, die moderne Philosophie mit ihren Irrtümern zu widerlegen; ihr könnten dann die „gesicherten" Ergebnisse der neueren Wissenschaft eingegliedert werden. Diesem Appell haben denn auch die Dozenten der katholischen Lehranstalten mit löblicher Bereitwilligkeit Folge geleistet. Seit 1887 bezw. 1888 wirken allein drei deutsche Zeitschriften in diesem Sinne: das *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie,* herausgegeben von Commer (Wien), dem Vertreter der intransigentesten Richtung, der am 16. Juni 1907 von Papst Pius X. wegen seiner „Widerlegung" des freier gerichteten Würzburger Professors Schell ein öffentliches Lobschreiben erhielt, das *Philosophische Jahrbuch* von Gutberlet (Fulda) und die populäreren Charakter tragenden *St. Thomas-Blätter* von C. M. Schneider. Von selbständigem philosophischen Denken kann natürlich, wo eine kirchliche Autorität die unüberschreitbare Schranke bildet, nur in bedingter Weise die Rede sein. Doch haben mehrere katholische Gelehrte, wie namentlich Clemens Bäumker (in Bonn) und G. v. Hertling (München), tüchtige Arbeiten zur Geschichte der Scholastik geliefert; auf dem Gebiete der Moralphilosophie haben sich die Jesuiten Chr. Pesch und V. Cathrein (*Moralphilosophie,* 2 Bde. 4. Aufl. 1904) in weiteren Kreisen bekannt gemacht. Gegen das konsequentere System des Jesuitismus vermag der „Reformkatholizismus" oder, wie man gegenwärtig sagt, der Modernismus auch heute noch nicht aufzukommen.

4. Zu den Vertretern des Spiritualismus ist schließlich auch Adolf Trendelenburg (1802—72, von 1833 bis an seinen Tod Professor in Berlin, lange in einflußreicher Stellung) zu zählen, der gegenüber Hegels Dialektik und Herbarts Realismus an Aristoteles' „organische" Weltanschauung wieder anknüpfte. Als organisches Weltprinzip nimmt Trendelenburg eine zweckerfüllte konstruktive „Bewegung" an, von der sowohl die äußere

Welt des Seins als ihr Gegenbild, die innere Welt des Denkens, geleitet werde. Außer diesem spekulativen Prinzip, das er namentlich in seinem Hauptwerk: *Logische Untersuchungen* (Berlin 1842, 3. Aufl. 1870) aufstellt, hat er hauptsächlich das *Naturrecht auf dem Grunde der Ethik* (Leipzig 1860) bearbeitet. Wichtiger als durch seine Metaphysik ist Trendelenburg durch Ausführung und Anregung von zahlreichen historischen Untersuchungen, besonders auf dem Gebiete der alten Philosophie, geworden. Sein Schulbuch *Elementa logices Aristoteleae* (1836) war früher ein viel verbreitetes (9. Aufl. 1892) Unterrichtsmittel.

Auch heute fehlt es nicht an spiritualistischen oder, wie sie sich in der Regel lieber nennen, „idealistischen" Lehren oder gar „Systemen". Doch hat keines von ihnen eine Bedeutung erlangt, die uns zu einer eingehenderen Berücksichtigung nötigte. Anders ist es mit mehreren idealistischen Systembildungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage, durch welche Denker wie Fechner, Lotze, Wundt und Hartmann sich einen Namen erworben haben. Zuvor aber haben wir noch eine Bewegung zu betrachten, die an den Positivismus und die materialistische Naturwissenschaft zwar anknüpft, aber damit den teleologischen Gedanken der Entwicklung verbindet.

---

## Kapitel XXII.

## Die moderne Entwicklungsphilosophie (Darwin, Spencer).

### § 67. Der Darwinismus.

1. **Der Entwicklungsgedanke überhaupt** hat in der Philosophie von jeher das Bürgerrecht besessen. Wir sind ihm schon in so frühen Erscheinungen wie Heraklit und Empedokles bei den Griechen, Lukrez bei den Römern begegnet, von Aristoteles ganz zu schweigen. In der Neuzeit sahen wir ihn zuerst bei Leibniz bedeutsam auftauchen. Indessen erst in der zweiten Hälfte des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts gelangt er zu größerer Bedeutung. Nach Montesquieu wenden ihn Lessing, Herder und Kant auf die Geschichtsphilosophie, Kant-Laplace auf die Astronomie und Geophysik, Lyell auf die

Geologie, die Assoziationspsychologen auf die seelischen Erscheinungen, Kaspar Friedrich Wolff und K. E. v. Bär auf die Zoologie und Embryologie an. Im 19. Jahrhundert wurde er zudem von Schelling und namentlich Hegel auf allgemein-philosophischem, von Goethe, Oken, Jean Lamarck, Geoffroy St. Hilaire u. a. auf allgemein-naturwissenschaftlichem Gebiete vertreten. Aber zum Gemeingut der Wissenschaft wurde er doch erst in den letzten vier Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, und zwar in erster Linie durch das Auftreten des Engländers

### 2. Charles Darwin (1809—82).

Darwins Einzelforschungen gehören zwar in keiner Weise hierher, wohl aber die Hervorhebung seines Grundgedankens. Nicht ohne Grund schrieb er, nachdem während seiner fünfjährigen Forschungsreise auf dem Schiffe Beagle (zu deutsch: „Spürhund") die erste Idee seiner großen Entdeckung in ihm aufgetaucht war, schon 1837 in sein Tagebuch: „Meine Theorie wird zu einer ganzen Philosophie führen." Darwins Hypothese hat uns eine unübersehbare Entwicklungsreihe alles Seienden nach rückwärts wie nach vorwärts ahnen lassen und zugleich in den kleinen Dingen um uns her die Kräfte aufgezeigt, durch deren ununterbrochene stille Tätigkeit die gegenwärtigen Arten ihre jetzige Form erlangt haben. Der in dem Werke seines Landsmannes Malthus: *Über das Bevölkerungsprinzip* (1798) enthaltene Gedanke, daß die lebenden Wesen die Tendenz haben, sich rascher zu vermehren als die ihnen zu Gebote stehenden Lebensmittel, gab ihm (1838) einen weiteren Anstoß zur Ausbildung seiner Theorie, die er jedoch erst nach langem und sorgfältigem Ausreifen, nach mehr als 20jähriger Erprobung durch die Tatsachen der Erfahrung, in seinem Werke: *Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (1859) veröffentlichte. Danach entsteht infolge jener Tatsache ein „Kampf ums Dasein" (vgl. Hobbes' *bellum omnium contra omnes*), in welchem diejenigen Arten bezw. Individuen den Sieg davontragen, die sich infolge größerer Fähigkeit zur Variation ihren Lebensbedingungen am besten anzupassen wissen: darin besteht das Prinzip der „natürlichen Auslese (Zuchtwahl)", demzufolge „jede, wenn auch noch so kleine Variation, die dem Individuum nützt, erhalten wird." In seiner vorsichtigen und kritischen Weise erkannte der gewissenhafte Forscher indes an, daß der erste Ursprung der Variation (Divergenz),

wie der erste Ursprung des Lebens überhaupt, ungelöste Rätsel für uns sind. Erst zwölf Jahre später übertrug er in seinem zweiten Hauptwerke: *Die Abstammung des Menschen und die geschlechtliche Zuchtwahl* seine bis dahin nur mit Bezug auf die Pflanzen- und Tierwelt aufgestellte Theorie auch auf das Menschengeschlecht, das sich aus niedrigeren Tierformen vermittelst des natürlichen Prinzips der geschlechtlichen Zuchtwahl entwickelt hat. Zwischen dem Menschen und den höheren Tieren existieren nur Unterschiede des Grades. Die körperliche und geistige Kluft zwischen dem Affen und dem niedrigsten Wirbeltier ist größer als die zwischen Affen und Menschen, so „ungeheuer" die letztere auch bleibt. Auch die (höheren) Tiere besitzen Erinnerungs- und Vergleichungsvermögen, Schönheitssinn, sympathische und soziale Instinkte. Die natürliche Auslese führt übrigens nicht notwendig zu einer immer größeren Vervollkommnung aller Lebewesen; der Regenwurm z. B. würde gar keinen Nutzen von vollkommeneren Organen als seinen gegenwärtigen haben; darum bildet er sie nicht aus. Ja, es können sogar Rückschritte eintreten, indem gewisse Organe oder Eigenschaften durch Vereinfachung oder Änderung der Lebensverhältnisse überflüssig werden bezw. verkümmern. Die moralischen Gefühle des Menschen haben sich gleichfalls auf natürliche Weise entwickelt. Da die Erhaltung und Stärkung der Gemeinschaft in der Regel nützlich sein wird, so bildet die natürliche Auslese nicht bloß die egoistischen, sondern auch die uneigennützigen (sozialen) Gefühle immer mehr aus. — Über das Verhältnis des Geistigen zu den körperlichen Organen, an die es stets gebunden erscheint, hat Darwin sich nirgends näher ausgesprochen, dagegen in seinem Buche: *Der Ausdruck der Gemütsbewegungen bei den Menschen und den Tieren* (1873) viele interessante, wenngleich jetzt wissenschaftlich teilweise überholte Beiträge zur physiologischen Psychologie geliefert. In metaphysischer Hinsicht erklärte er sich, wenigstens in seinen späteren Jahren, als Agnostiker, der sich in allem, was über die Erfahrung hinausgeht, des Urteils enthält. Er steht sonach philosophisch im wesentlichen auf dem Boden des Positivismus.

### 3. Anhänger Darwins.

Die Darwinsche Theorie — auf die gleichzeitig mit ihrer ersten Veröffentlichung auch Darwins jüngerer Landsmann Alfred Wallace gekommen war — ist

von ihrem Urheber nicht als Dogma, sondern als das, was sie in Wahrheit ist und bleiben wird, als fruchtbare Hypothese aufgestellt worden. Kühner aber auch unkritischer verfuhren die meisten der begeisterten Anhänger, die sich die neue Lehre bald erwarb: so Huxley (*Zeugnisse für die Stellung des Menschen in der Natur* 1863), K. Vogt (in seinen § 65 zitierten *Vorlesungen* von 1863) und namentlich der Zoologe Ernst Haeckel in Jena (geb. 1834), der weniger durch seine *Generelle Morphologie* (2 Bände 1866) und andere wissenschaftliche Arbeiten, als durch die populäre *Natürliche Schöpfungsgeschichte* (1868, 8. Aufl. 1889, 11. Aufl. 1909, in zwölf Sprachen übersetzt) und *Anthropogenie* (1874, 6. Aufl. 1910) weite Kreise für den Darwinismus gewann. So groß auch die Verdienste Haeckels um die Verbreitung des Entwicklungsgedankens in der Naturwissenschaft sind, so berechtigt auch seine Ablehnung des Supranaturalismus vom Standpunkte der Wissenschaft erscheint, so hat er sich doch in der Philosophie, wie namentlich sein in mehr als 200000 Exemplaren verbreitetes, seit 1904 durch *Die Lebenswunder* ergänztes Buch *Die Welträtsel* (1899) zeigt, starke Blößen gegeben; vgl. *E. Adickes, Kant contra Haeckel, Erkenntnistheorie gegen naturwissenschaftlichen Dogmatismus,* 1901, 2. Aufl. 1906. Haeckels „Monismus“ ist im Grunde dogmatischer, dabei zugleich poetisch und pantheistisch angehauchter, also inkonsequenter Materialismus. Die Atome fühlen Lust bei der Verdichtung, Unlust bei Spannung und Verdünnung der Stoffe. Ihr Fühlen und Streben steigert sich in der organischen Natur zu Empfindung und Wollen, ja auf der höchsten Stufe zum Bewußtsein und zur Gedankenbildung. Haeckel sinkt mit solchen Vorstellungen auf den naiven, halb mythologischen Standpunkt der milesischen Naturphilosophie oder des Empedokles zurück. Philosophisch am wichtigsten und fruchtbarsten ist wohl seine von ihm als „biogenetisches Grundgesetz“ bezeichnete Theorie, daß die Entwicklung der Einzelwesen eine abgekürzte Wiederholung der Stammesentwicklung ist.

Die Zahl der für und wider den Darwinismus, insbesondere die Deszendenztheorie, eintretenden Schriften war namentlich in den 70er Jahren Legion; eine eigene „Zeitschrift für einheitliche Weltanschauung“, *Kosmos,* redigiert von *O. Caspari, G. Jäger* und *Carus Sterne* (Pseudonym für Ernst Krause) vertrat von 1877—86 die neuen Grundsätze. Einer der hervorragendsten heutigen Ver-

treter, der jedoch in der Frage der Vererbung von Darwin abweicht, ist A. Weismann (in Freiburg, geb. 1834, *Vorträge über Deszendenztheorie* 1902, 2. Aufl. 1907). Seitdem der Entwicklungsgedanke mehr oder weniger in sämtliche Wissenschaften eingedrungen ist, ist der spezielle Darwinismus naturgemäß mehr zurückgetreten. Doch wurde noch 1902 eine neue Monatsschrift: *Politisch-anthropologische Revue* begründet, die als ihr Ziel die „folgerichtige Anwendung der natürlichen Entwicklungslehre im weitesten Sinne des Wortes auf die organische, soziale und geistige Entwicklung der Völker“ bezeichnet. Ihr Herausgeber L. Woltmann, der bereits früher *Die Darwinsche Theorie und der Sozialismus* (1899) veröffentlicht hatte, ist leider durch einen Unglücksfall (er ertrank beim Baden an der Riviera Januar 1907) der Wissenschaft zu früh entrissen worden. Vgl. über ihn das seinem Andenken gewidmete ausführliche Gedenkheft der *Politisch-anthropologischen Revue* VI, I (April 1907). Gegen Darwins Lehre von der natürlichen Auslese (Selektionstheorie) sind neuerdings auch von naturwissenschaftlicher Seite mancherlei sachliche Einwände erhoben worden, und in ihrem vollen Umfange wird sie wohl nur von wenigen Darwinisten mehr aufrecht erhalten. Dagegen ist das philosophisch Wichtigste an ihr, die Deszendenzlehre und vor allem der Entwicklungsgedanke, heute, darf man wohl sagen, Gemeingut der Biologie geworden.

Unabhängig von der darwinistischen Bewegung erfolgte die philosophische Ausbildung der Entwicklungslehre durch den Engländer Herbert Spencer.

## § 68. Die Entwicklungsphilosophie Spencers.

*Eine gute Einführung gibt O. Gaupp, Herbert Spencer, 1897, 3. Aufl. 1906 (Klass. d. Philos. V); eine kürzere K. Schwarze (Teubner, A. N. u. G.) 1909. Über Spencers Soziologie vgl. Tönnies in Philos. Monatsh. XXV u. XXVIII und K. Vorländer, Zeitschr. f. Philos., 108. Bd. (1896). Eine Übersicht über die sehr ausgebreitete Spencerliteratur s. bei Ueberweg IV, S. 481—483.*

1. *Schriften.* Bereits sieben Jahre vor dem Auftreten Darwins hatte Herbert Spencer (1820—1903) einen Aufsatz über die Entwicklungshypothese geschrieben und ein Jahr vorher den Plan zu seinem, unter den größten Schwierigkeiten von ihm festgehaltenen, großen Lebenswerk gefaßt: einer umfassenden Darstellung des Entwicklungsprinzips auf den Gebieten der Biologie, Psycho-

logie, Soziologie und Ethik, das er, in späterer Zeit von einem Stabe jüngerer Mitarbeiter unterstützt, erst in seinem letzten Jahrzehnt zu Ende geführt hat. Als einleitender Band erschienen 1860 die *First Principles (Erste Prinzipien);* es folgten die *Prinzipien der Biologie* (Bd. II, III, 1864—67), *der Psychologie* (Bd. IV, V, 1870—72), *der Soziologie* Bd. VI—IX, 1876—96) und *der Ethik* (Bd. X, XI, 1879—93). Eine deutsche Übersetzung lieferte *B. Vetter* 1875ff. (Bd. I in 2. Auflage von *V. Carus,* 1901). Daneben hat Spencer (seit 1843) noch eine Reihe von Einzelarbeiten geliefert, unter denen wir namentlich seine in England sehr verbreitete (23. Aufl. 1890) Schrift über *Intellektuelle, moralische und physische Erziehung* (deutsch von *F. Schultze* 1874) hervorheben; seine ersten Schriften waren nicht biologischen, sondern ethisch-politischen Inhalts. Die von ihm hinterlassene umfangreiche *Autobiographie* haben L. und H. Stein in deutscher Übersetzung (2 Bde., Stuttgart 1905) herausgegeben.

2. *Grundbegriffe.* Auch Spencers Schreibart besitzt die gewöhnliche englische Breite, so daß die leitenden Prinzipien seiner *Synthetischen Philosophie* sich verhältnismäßig kurz zusammenfassen lassen. Von den verschiedensten Seiten führt unser Denken uns auf ein letztes Unerkennbares (Absolutes, auch „Kraft" genannt), dessen Anerkennung zugleich die einzige Möglichkeit einer Versöhnung zwischen Religion und Wissenschaft bietet. Das innerste Wesen dieser unerforschlichen Kraft wird sich uns freilich niemals enthüllen. Aber dieser „Agnostizismus" Spencers ist nur ein relativer. Zwar nicht das Sein, wohl aber das Werden ist erkennbar, und Wissenschaft bedeutet die teilweise, Philosophie die vollkommen vereinheitlichte Erkenntnis dieses Werdens. Grundvoraussetzungen alles wissenschaftlichen Denkens, also Wahrheiten a priori sind: die Unzerstörbarkeit des Stoffes, die Fortdauer der Bewegung und die Erhaltung der Kraft. Der gesamte Weltprozeß besteht in einer beständigen Andersverteilung von Stoff und Bewegung, Entwicklung und Auflösung, Leben und Tod. Entwicklung heißt Übergang aus einem zusammenhangloseren in einen zusammenhängenderen Zustand des Ganzen (Integration), verbunden mit dem Übergang von unbestimmter Gleichartigkeit zu bestimmter Ungleichartigkeit seiner Teile (Differenzierung). Eine Erscheinung erklären heißt: sie als Teil dieses Entwicklungsprozesses erkennen.

3. *Anwendungen.* Das Wertvolle der Spencerschen Darlegungen besteht in der Anwendung dieser, induktiv und deduktiv entwickelten, allgemeinen Grundsätze auf das weite Feld des Anorganischen (Astronomie, Geologie) und Organischen (Biologie, Psychologie, Soziologie und Ethik). Dieselbe beginnt bereits in den *First Principles,* sie erhält ihre Spezialausführung auf dem Felde des Organischen in den oben aufgeführten Werken, nach dem in allem Wesentlichen schon in dem Prospekte von 1860 aufgestellten Plane. Jeder Teil geht zunächst von den wissenschaftlichen Grundtatsachen (Daten) der betreffenden Wissenschaft aus, um daran induktive Verallgemeinerungen zu knüpfen und von diesen endlich zu zusammenhängenden Synthesen und speziellen Analysen fortzuschreiten. — a) *Biologie.* Leben wird definiert als „die beständige Anpassung innerer an äußere Beziehungen". Die Biologie untersucht demnach die Wechselwirkungen zwischen Individuum und Außenwelt, vom ersten, äußerst unbeständigen und homogenen Protoplasma an bis zur Entstehung des Bewußtseins. Darwins Prinzip der natürlichen Auslese erkennt Spencer im vollsten Maße an, wenngleich er es nicht für ausreichend hält; die Vererbung erworbener Eigenschaften hat er noch in seinen letzten Jahren gegen Weismann (S. 398) verteidigt. — b) *Psychologie.* Die „objektive" Psychologie betrachtet — im Unterschiede von der auf die innere Beobachtung gegründeten „subjektiven" — die Erscheinungen des an sich nicht weiter erklärbaren Bewußtseins ebenfalls als Anpassungen des Inneren an das Äußere. Das Wesen der geistigen Substanz bleibt dem Psychologen ebenso unbegreiflich, wie das der materiellen dem Chemiker. Er hat nur die letzten Elemente zu erforschen, auf deren Kombinationen und Umformungen durch fortschreitende Konzentration, Differenzierung und Bestimmtheit das psychische Leben sich aufbaut, um so eine Entwicklungsgeschichte des Bewußtseins (Instinkt, Gedächtnis, Vernunft, Gefühl, Wille) zu geben. c) *Soziologie.* Die Ausdehnung auf die geschichtliche Entwicklung der menschlichen Gesellschaft geben die vier Bände der Soziologie, die uns von dem Leben des primitiven Wilden bis zu dem des modernen Kulturmenschen begleiten. Auch die sozialen Organisationen sind, wie Spencer unter fortwährenden Hinweisen auf biologische Analogien ausführt, organisch geworden, nicht künstlich hervorgebracht. Aller Fortschritt rührt von der beständig

besseren Anpassung der Menschen an ihre natürliche und soziale Umgebung her. Der ursprüngliche Gesellschaftstypus ist der kriegerische oder, allgemeiner gefaßt, das zwangsweise Zusammenwirken, gegen den der industrielle Typus oder das freiwillige Zusammenwirken sich nur langsam und unter häufigen Rückschlägen emporzukämpfen vermag. Spencer ist extremer Individualist, er lehnt z. B. alle öffentlichen Wohlfahrtseinrichtungen ab. Die Tendenzen der Gegenwart treiben jedoch, wie er fürchtet, einem Staate zu, in dem „kein Mensch tun kann, was ihm beliebt, sondern jeder tun muß, was ihm geheißen wird". Er hält den Sozialismus für unvermeidlich, aber für „das größte Unglück, das die Welt je erlebt hat", und glaubt, daß er „in einem Militärdespotismus der schärfsten Form enden wird". d) *Ethik*. Auf die Möglichkeit eines dritten, über den beiden genannten stehenden Typus weist Spencers Ethik hin. In diesem dritten, vollkommensten Typus, der für uns Jetztlebende freilich nur ein fernes Ideal ist, wird die Entwicklung eines jeden Individuums nur durch das gleich große Recht anderer auf ihre Entwicklung beschränkt sein (vgl. Kants rechts- und geschichtsphilosophisches Prinzip). Das Entwicklungsprinzip verbindet auch in der Ethik die reine oder intuitive und die empirische Betrachtung. Gut ist = Entwicklung fördernd, schlecht = Entwicklung hemmend. Das letztbewegende ethische Motiv erblickt Spencer zwar mit der utilitarischen Schule in den Lust- und Unlustgefühlen, aber er hält doch eine bestimmte Art derselben für notwendig Glück befördernd, eine andere für notwendig Unglück erzeugend.

Eine wahrhaft staunenerregende Fülle von Stoff hat Spencer in den elf stattlichen Bänden seiner *Synthetischen Philosophie* niedergelegt, und bewundernswert ist die Weise, wie er diesen massenhaften Stoff lichtvoll zusammengefaßt hat, wenn auch, wie er selbst gesteht, „aus dem komplizierten und verworrenen Tatsachenmaterial nur die umfassenderen Wahrheiten mit einiger Deutlichkeit herauszuschälen sind". Freilich: so fruchtbar die Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die ganze Summe nicht bloß der Natur-, sondern auch der geistigen, geschichtlichen und sozialen Erscheinungen sich erweist, so bleibt doch die genetische Betrachtung der Dinge immer nur eine, wenn auch noch so wichtige, unter den wissenschaftlichen Betrachtungsweisen oder Methoden und bedarf anderer, vor allem der erkenntnistheoretischen,

zu ihrer Ergänzung bezw. Beschränkung; das aber fehlt bei unserem Philosophen.

4. *Einfluß Spencers.* Nachdem Spencer lange Jahre unter der Teilnahmlosigkeit des philosophischen Publikums zu leiden gehabt hatte, fanden seine Lehren in den drei letzten Jahrzehnten seines Lebens eine immer wachsende Verbreitung: allerdings wesentlich nur in den Ländern englischer Zunge. Zuerst brach ihm in Nordamerika sein Verehrer Youmans Bahn, das Mutterland folgte; heute wird er auch im fernsten Osten, in Australien sowie auf den Universitäten Japans eifrig studiert. Auch auf das philosophische Denken der Skandinavier, Russen und romanischen Völker ist er nicht ohne Einfluß gewesen, während man sich in Deutschland erst Ende der 80er Jahre stärker mit ihm zu beschäftigen begann.

5. *Sonstiger Evolutionismus.* Auch abgesehen von Spencer, zählt der Evolutionismus in seinen verschiedenen Formen in England und Nordamerika zahlreiche Anhänger: meist Naturforscher, die ihn in der Regel mit dem erkenntnistheoretischen Agnostizismus verbinden, wie der schon § 67 genannte Huxley und der auf deutschen Universitäten gebildete John Tyndall (1820—93), während Romanes († 1894) damit eine pantheistische Weltanschauung vereinte. Daneben hat neuerdings der Einfluß der deutschen idealistischen Philosophie (Neuhegelianismus, Neukantianismus, vgl. § 73) wieder zugenommen. — Der französische Evolutionismus von Durand († 1900), Fouillée (geb. 1838) und Guyau (1854—88) verbindet sich mit einer eigenartigen, idealistischen Metaphysik (vgl. *Ueberweg-Heinze* IV, § 31). Guyau speziell erinnert mit seiner Betonung des Lebensinstinktes und der Freude an Wagnis und Kampf, als bestimmender Triebfedern unserer besten Handlungen, vielfach an Nietzsche, der Guyaus *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction* (deutsch von E. Schwarz, Leipzig 1909) ein „schwermütig-herzhaftes" Buch nannte.

Die eigenartige Anwendung des Entwicklungsgedankens auf die Gesellschaftswissenschaft durch Karl Marx und Fr. Engels werden wir später (§ 74) besonders behandeln.

## Kapitel XXIII.

# Idealistische Systembildungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage.

Während die Entwicklungsphilosophie sich grundsätzlich auf positivistischem Boden bewegt und nur den Entwicklungsgedanken in die Masse der Erfahrungstatsachen hineintragen will, gegenüber dem jenseits der Erfahrung Liegenden aber sich skeptisch verhält, strebten in Deutschland mehrere geistvolle Denker eine Vermittlung zwischen dem Geiste der modernen Naturwissenschaft, dem auch sie sich nicht entziehen konnten und wollten, und der alten spekulativen bezw. idealistischen Gedankenrichtung an. Mit gründlicher naturwissenschaftlicher Bildung ausgerüstet, suchten sie ihrem Bedürfnis nach einheitlicher Weltauffassung durch neue metaphysische, wenn auch auf empirischem Fundamente ruhende, Systembildungen zu genügen. Es sind dies: Fechner (1801—87, Hauptwerke 1848—60), Lotze (1817—81, Hauptwerke 1851—64), von Hartmann (1842—1906, Hauptwerke 1869ff.) und Wundt (geb. 1832, Hauptwerke 1873ff.). Von ihnen behandeln wir zunächst die beiden älteren: Fechner und Lotze. Beiden ist, neben einer gediegenen naturwissenschaftlichen Bildung, ein poetischer und religiöser Sinn gemeinsam. Fechner ist die entschiedenere, feurigere, phantasiereichere, freilich auch phantastischere Natur, während Lotze mehr den Typus des kritischen, bedächtigen und feinsinnigen Gelehrten repräsentiert.

## § 69. Fechner und Lotze.

### 1. Fechner.

*Kuntze, G. Th. Fechner. Ein deutsches Gelehrtenleben. Leipzig 1892. K. Laßwitz, G. Th. Fechner. Klass. d. Philos. I. Stuttgart. 3. Aufl. 1910.*

a) *Leben und Schriften.* Gustav Theodor Fechner, geboren 1801 in der Niederlausitz, seit 1834 in Leipzig Professor der Physik, sah sich 1839/40 durch ein Augenleiden zum Aufgeben seiner Professur genötigt und hielt nunmehr freie Vorlesungen naturphilosophischen, anthropologischen und ästhetischen Inhalts, daneben seinem Hange zur

Paradoxie in sarkastisch-humoristischen Schriften (als „Dr. Mises") nachgebend. Noch in seinem 86. Lebensjahre schrieb er eine psychophysische Abhandlung für eine wissenschaftliche Zeitschrift. Bald darauf starb er in Leipzig, wo er seit 70 Jahren gelebt hatte.

Von seinen Schriften gehören dem wissenschaftlich-philosophischen Gebiete an: *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre* 1855 (2. Aufl. 1864), *Die Elemente der Psychophysik* 1860 (3. Aufl. 1907), *Vorschule der Ästhetik* 1876 (2. Aufl. 1897/98); dem persönlich-spekulativen: *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode* 1836 (6. Aufl. 1906), *Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen* 1848 (4. Aufl. von K. Lasswitz 1908), *Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits* 1851 (3. Aufl. 1906), *Über die Seelenfrage* 1861 (2. Aufl. mit Geleitwort von Paulsen 1907), *Die drei Motive des Glaubens* 1863, *Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht* 1879 (2. Aufl. 1904).

b) *Metaphysik.* Auch Fechner will von der Erfahrung aus- und weder über sie hinweg-, noch hinter sie zurückgehen. Aber es gilt nach seiner Meinung, diese Erfahrung durch Verallgemeinerung, Erweiterung und Steigerung der in ihr schon enthaltenen Gesichtspunkte über das Erfahrbare hinauszuführen, um bis zum Höchsten, Letzten, Allgemeinsten, d. h. zu Gott, vorzudringen. Zwischen Gott und Welt, Unendlichem und Endlichem gibt es keinen Gegensatz; sie gehören zueinander wie Seele und Körper. Das Endliche ist Inhalt des Unendlichen, das in ihm an unzähligen Enden zu erfassen ist. Alles ist beseelt, vor allem auch die Pflanzen. Und warum sollen wir den wissenschaftlich nachgewiesenen kontinuierlichen Zusammenhang zwischen Tier- und Pflanzenorganismus nicht auch noch weiter, auf die scheinbar unbeseelte Materie, auf die Erde, auf alle Gestirne ausdehnen? Alle Seelen aber sind Teile einer höchsten, alles umfassenden Seele, des Prinzips aller Ordnung und alles kausalen Zusammenhanges im Weltall. So baut Fechner auf dem höchsten Gesetze (dem Kausalgesetze) die höchste Idee (Gottesidee) auf. In dem höheren Leben, in das unsere Seele nach dem Tode eingehen wird, stehen die Geister, nicht mehr an räumliche Schranken gebunden, in einem freieren und innigeren Verkehr. Freilich sind diese und ähnliche Sätze nur „Glaubenssätze" der „Tagesansicht".

c) *Naturphilosophie (Atomistik).* Wie die letzte und höchste Wirklichkeit des Geistigen in der göttlichen Bewußtseinseinheit beschlossen ist, so liegt das letzte Ele-

ment der Körperwelt im Atom. Die Naturwissenschaft kann die materiellen Vorgänge nur als Wechselwirkungen kleinster, für uns nicht weiter teilbarer Teilchen, d. h. „relativer" oder „philosophischer" Atome auffassen. Je kleiner sie gedacht werden, um so genauer die wissenschaftlichen Ergebnisse; denn sie sind ja nur angenommen, um Ausgangspunkte der Wirkungen, also Kraftzentren zu gewähren. Ausdehnung besitzen sie nicht mehr, ihre „Materie" ist nicht mehr materialistisch. Das Atom ist vielmehr nur die unterste Grenze unserer Erkenntnis, wie das universale Weltgesetz die oberste. Von der Schelling-Hegelschen Naturphilosophie, die in die Natur hinabsteige „wie der Bär in einen Bienenkorb", wollte Fechner nichts wissen; man müsse vielmehr sorgsam, wie die Bienen, von unten auf arbeiten und sammeln. Das Wertvollste, was er selber für die Wissenschaft geleistet hat, ist seine

d) *Psychophysik oder Lehre vom Zusammenhang zwischen Leib und Seele.* Alles Geistige hat seinen Träger oder Ausdruck in etwas Körperlichem. Die materielle Welt ist die äußere (konvexe), die psychische die innere (konkave) Seite des Universums; der Unterschied liegt nur in dem Standpunkt des Beschauers. Das Gesetz der Erhaltung der Energie gilt für beide Seiten. Aber die psychische Intensität (Empfindung) wächst nicht so schnell, wie der entsprechende physische Eindruck (Reiz), sondern nur in dem Verhältnis dieses Reizzuwachses zu der schon vorher vorhandenen Reizstärke (Webersches Gesetz, nach dem Physiologen E. H. Weber, an dessen Untersuchungen Fechner, sein Schüler, anknüpfte). Maßeinheit ist dabei der eben merkliche Unterschied der Empfindung[1]). So legte Fechner den ersten Grund zu einer experimentellen Psychologie, die dann von Wundt (s. § 70) und anderen weiter ausgebaut wurde. — In der Ethik huldigte er einem universellen Eudämonismus, in der Ästhetik dem Assoziationsprinzip.

e) *Nachwirkungen.* In den letzten Jahren ist Fechner wieder mehr studiert worden, und zwar — der gegenwärtigen Zeitströmung entsprechend — vor allem gerade seine mehr spekulativen Schriften, wie deren Neuauflagen

---

[1]) Über die Sache vgl. namentlich *F. A. Müller, Das Axiom der Psychophysik*, Marburg 1882 und *A. Elsas, Über die Psychophysik,* Marburg 1886. Gegen Einzelheiten sind von verschiedenen Forschern (u. a. Helmholtz, Hering) Bedenken erhoben worden.

(s. oben S. 404) beweisen. Auch haben sich seit Anfang des neuen Jahrhunderts eine ganze Reihe von Aufsätzen und Dissertationen mit seiner Lehre beschäftigt. Wenn auch seine Weltanschauung als solche zu persönlich war, um unbedingte Anhänger zu gewinnen, so hat sie doch neuerdings manche stark beeinflußt; so die bekannten Schriftsteller P. Moebius († 1907), W. Pastor und Bruno Wille (*Das lebendige All*, 1905), und den holländischen Philosophen Heymans. Auch Fr. Paulsen (§ 76) bekannte sich von Fechner angeregt.

### 2. Lotze und ihm verwandte Philosophen.

*Vgl. R. Falckenberg in Klass. d. Philos. XII. Band (der jedoch nur Lotzes Leben und Schriften bedandelt) 1901.*

a) *Leben und Schriften Lotzes.* Auch Hermann Lotze war (1817) in der Lausitz geboren; er kam in Leipzig unter den Einfluß des Ästhetikers und Religionsphilosophen Christian Weiße (S. 391), lernte Medizin und Physik bei E. H. Weber und Fechner, wurde Dozent der Philosophie und Medizin, bereits mit 25 Jahren Professor der Philosophie und 1844 Herbarts Nachfolger in Göttingen, wo er bis 1881 wirkte; in demselben Jahre nach Berlin berufen, starb er dort schon nach wenigen Monaten. Seine ersten Schriften: *Allgemeine Pathologie und Therapie als mechanische Naturwissenschaften* (1842), *Allgemeine Physiologie des körperlichen Lebens* (1851) und *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele* (1852), behaupten den durchaus mechanischen Charakter der Physiologie, wie denn bereits sein Artikel *Lebenskraft* in *Rudolf Wagners Handwörterbuch der Physiologie* (1841) dem Vitalismus entgegengetreten war. Aber der Verfasser verweist schon hier darauf, daß er damit noch nicht den Abschluß seiner Ideen gegeben habe. Eine populäre Darstellung seiner gesamten Weltanschauung, eine Art Ergänzung zu A. Humboldts *Kosmos* und Herders *Ideen,* gibt sein Hauptwerk *Mikrokosmus, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit,* 3 Bände 1856—64 (5. Aufl. 1896—1909). Von seinem „System“ hat er nur *Drei Bücher Logik* (1874) und *Drei Bücher Metaphysik* (1879) vollendet, dagegen eine geistvolle *Geschichte der Ästhetik in Deutschland* (1868) geliefert. Nach seinem Tode wurden nach Vorlesungsdiktaten in acht Heften: *Grundzüge der Logik und Enzyklopädie der Philosophie* (wichtig als Überblick über seine Lehre), *Metaphysik, Naturphilosophie, Psychologie* (6. Aufl.

1904), *Praktische Philosophie* (3. Aufl. 1899), *Religionsphilosophie, Ästhetik* (3. Aufl. 1906) und *Geschichte der deutschen Philosophie seit Kant* veröffentlicht.

b) *Teleologische Metaphysik.* Sein heißt: in Beziehungen stehen, Wirkungen austauschen. Das Wesen der Dinge besteht in dem Gesetze ihrer Verbindung und Aufeinanderfolge. Allein wie schon das einzelne „Ding", d. h. das einheitliche, beharrende Subjekt wechselnder Zustände sich nur denken läßt nach der Analogie unseres mit sich selbst identischen Bewußtseins, so erhält der Begriff der Wechselwirkung vieler voneinander völlig unabhängiger Dinge (vgl. Herbart) keinen Abschluß ohne die Annahme eines unendlichen, sie alle umfassenden Wesens als substantiellen Weltgrundes (Spinoza, Leibniz). Dem entspricht der Zusammenhang von Mechanismus und Teleologie. Auf dem Gebiete der äußeren Natur gilt auch Lotze der durchgängige mechanische Kausalzusammenhang als notwendige Voraussetzung. Aber die „innere" Natur der Elemente kann nicht mehr rein logisch, sondern nur gefühlsmäßig, nämlich nach Analogie unseres eigenen geistigen Wesens, der einzigen uns unmittelbar bekannten Wirklichkeit, aufgefaßt werden. Alles Reale ist geistig und der letzte Weltgrund absolute Persönlichkeit (so schon Weiße); er enthält den höchsten Zweck der Dinge. Die Welt der Formen ist nur dazu da, daß in ihr das unbedingt Wertvolle, das was sein soll, realisiert wird; Grund und Zweck des Wirklichen ist die ewige Liebe. So geht Lotzes Metaphysik schließlich in Religion und Ethik über, und die mechanische Naturansicht wird seinem „teleologischen Idealismus" durchaus untergeordnet. In der Ethik hängt ihm der Begriff des Guten untrennbar mit dem der Lust zusammen.

c) *Spiritualistische Psychologie.* Da die bloße Wechselwirkung physischer Kräfte diejenige Einheit nicht zu erklären vermag, welche selbst die einfachsten Äußerungen seelischen Lebens charakterisiert, so nimmt Lotze eine besondere nichtsinnliche Seelensubstanz an. Die physiologischen Vorgänge geben uns Signale, welche die Seele in ihre eigene Sprache übersetzen muß; sie liefern den höheren Geistestätigkeiten (Erinnerung, Denken, moralisches und ästhetisches Gefühl) das Material, mit dem diese selbständig arbeiten. Gegenüber Hegel und Herbart wird mit Recht der grundlegende Wert des Gefühls betont. Für die Raumtheorie ist die Lehre von den Lokalzeichen bedeutsam. Unsterblichkeit kommt der Einzel-

seele wie allem Geschaffenen nur zu, insoweit sie „um ihres Wertes und Sinnes willen ein beständiges Glied der Weltordnung sein muß". Die Entscheidung darüber müssen wir einer höheren Hand anvertrauen; wir können uns nur „auf den Glauben zurückziehen, daß jedem Wesen geschehen werde nach seinem Recht". Auch die *Metaphysik* schließt in ähnlichem, religiös gefärbtem Skeptizismus mit dem orientalischen Spruche: „Gott weiß es besser."

d) *Verwandte Denker.* Lotzes vermittelnde und versöhnende, in manchem an Schleiermacher erinnernde Natur hat zwar keine eigentliche Schule gebildet, aber bei verwandten Denkern vielfach Zustimmung und Beifall gefunden. In diesen Kreis gehören Teichmüller (in Dorpat, 1832—88), Class (in Erlangen), E. Pfleiderer (in Tübingen, 1842—1902), Busse (1862—1907), von Jetztlebenden namentlich R. Falckenberg (geb. 1851, in Erlangen). Auch Baumann (geb. 1837, in Göttingen), G. Thiele (geb. 1841, in Berlin) und Siebeck (geb. 1842, in Gießen) seien wegen ihrer Verbindung realistischer und idealistischer Motive an dieser Stelle erwähnt. Gleich Fechners Lehre ist auch diejenige Lotzes in den letzten Jahren mehr als früher Gegenstand zahlreicher Dissertationen gewesen.

## § 70. Hartmann und Wundt.

### 1. Eduard von Hartmann.

*A. Drews, Ed. v. Hartmanns philosophisches System im Grundriß. 2. Aufl. 1906 (900 Seiten!). — Kurze populäre Darstellungen: Th. Kappstein, Ed. von Hartmann, Einführung in seine Gedankenwelt, 1907, und O. Braun, Eduard v. Hartmann (Frommann) 1909.*

a) *Leben und Schriften.* Als Sohn eines Generals 1842 zu Berlin geboren, widmete sich Hartmann anfangs der militärischen Laufbahn, wurde aber durch ein Knieleiden schon 1865 zum Abschied genötigt und ging zur Philosophie über. Sein ganzes späteres Leben hindurch an die Stube gefesselt, starb er in Großlichterfelde am 5. Juni 1906. 1869 erschien sein Aufsehen erregendes Werk: *Philosophie des Unbewußten* (in elfter, auf 3 Bände angewachsener Auflage 1904), dem dann bis heute noch über 30 größere und kleinere Schriften nicht bloß über sämtliche Gebiete der Philosophie, sondern auch über zahlreiche literarische, pädagogische und politische Themata

gefolgt sind. Als die bedeutendsten von ihnen können die *Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins* (1879) und die *Kategorienlehre* (1896) gelten. Eine Übersicht der übrigen siehe bei *Kappstein* oder *Ueberweg-Heinze* IV, § 33, wo sich auch ausführliche Literaturangaben finden. Außerdem hat er ein *System der Philosophie im Grundriß* in 8 Teilen hinterlassen, das seit 1910 vollständig vorliegt.

b) *Naturphilosophie und Metaphysik (Philosophie des Unbewußten).* Hartmann gehört insofern mit Fechner und Lotze zusammen, als auch er dem Motto seines Hauptwerkes zufolge „spekulative Resultate nach induktiv-naturwissenschaftlicher Methode" zu gewinnen strebt. Im übrigen stellt seine Philosophie, weit mehr denn die jener beiden, eine „neuromantische Reaktion gegen den Realismus der Naturwissenschaft" (*Höffding*) dar. Nimmt er auch mit Fechner Atomkräfte als letzte Elemente der Materie an, so verstehen wir doch diese letzten Kräfte nach seiner Meinung erst dann, wenn wir sie als hervorgegangen aus einem unbewußten Wollen und Vorstellen auffassen. Überall, wo Hartmann eine Lücke in der wissenschaftlichen Erklärung, von der er ausgehen will, zu finden meint, setzt er — zwar nicht die Allmacht des Schöpfers, wohl aber das Zaubermittel des Unbewußten ein. „Die bewußte Vernunft ist nur negierend, kritisierend, kontrollierend, korrigierend, messend, vergleichend, kombinierend, ein- und unterordnend, . . . aber niemals schöpferisch produktiv, niemals erfinderisch." Hierin hängt der Mensch vielmehr „ganz vom Unbewußten ab", dem „Quell seines Lebens", und „wehe dem Zeitalter, das es gewaltsam unterdrückt"! Darwins Prinzip der natürlichen Auslese z. B. ist nur ein mechanisches Mittel in der Hand des von dem englischen Gelehrten übersehenen Unbewußten. Das Unbewußte herrscht nicht bloß in der „Leiblichkeit", d. h. im Instinkt, den Reflexwirkungen, der Naturheilkraft, den organischen Gebilden, sondern auch im menschlichen Geiste, in der geschlechtlichen Liebe, dem Gefühle, dem Charakter, dem ästhetischen Urteil und der künstlerischen Produktion, der Sprache, dem Denken, ja auch in der Geschichte, wo es die einzelnen ohne ihr Wissen im Dienste der großen Weltzwecke arbeiten läßt. Und zwar ist das Unbewußte ein einziges, allumfassendes, wenn auch unpersönliches Individuum; den Namen „Gott" vermeidet unser Philosoph, weil er alle anthropomorphen Vorstellungen fernhalten will.

Von diesem Standpunkt des Absoluten aus hat dann Hartmann allmählich alle philosophischen Disziplinen bearbeitet. Wir beschränken uns auf das am meisten charakteristische Gebiet, seine

c) *Ethik des Pessimismus,* die Schopenhauers Pessimismus mit Schelling-Hegels Entwicklungsphilosophie zu verschmelzen sucht, übrigens nach ihres Urhebers Ansicht seiner Philosophie nicht das Hauptgepräge geben, sondern nur eine „theoretische Anschauung" sein soll. Wenn wir das rechnungsmäßig feststellbare Vorherrschen des Übels in der Welt betrachten, so müssen wir sagen: die Welt verdankt ihre Entstehung nicht einem vernünftigen, sondern einem irrationalen Prinzip, das eben in dem blinden, zwecklosen Willen liegt, der sich von der sehenden, zweckmäßig gestaltenden Vorstellung (Idee) losgerissen hat (vgl. Böhme, Schelling, Schopenhauer). Die sehende Idee, d. i. das vernünftige Bewußtsein, sucht dagegen die Welt allmählich zur Harmonie und Versöhnung (Willenlosigkeit) zurückzuführen, indem sie die Menschheit das Elend ihres Lebens erkennen lehrt und von verschiedenen Illusionen befreit. Anfangs nämlich erwartet der Mensch das Glück noch in seinem gegenwärtigen Leben (Kindheit, Griechentum), später in einem besseren Jenseits (Jünglingszeit, Mittelalter), jetzt (Mannesalter, Neuzeit) vielfach in einem dereinstigen Glückszustand der Menschheit. Vergeblich. Der Weise erkennt vielmehr, daß alle Fortschritte der Kultur mit wachsender Unseligkeit verbunden sind. Die höchste Form der Ethik ist daher nicht Menschenliebe und Entwicklungshoffnung, sondern das Mitleid mit dem fleischgewordenen und deshalb leidenden Absoluten, dessen Zwecke man sodann zu den seinigen macht durch — eine universelle Aufhebung des Willens! Und die Welterlösung ist — Ende der Welt. Freilich verschiebt unser Pessimist das Eintreten dieser höchsten Form auf eine unbestimmte Zukunft. Wenn auch im Grunde genommen das Nicht-Sein dem Sein vorzuziehen wäre, so ist doch die gegenwärtige Welt noch immer die beste unter allen möglichen! Hartmann bekennt sich dennoch zu einem „evolutionistischen Optimismus": „Wir glauben an einen endlichen Sieg der heller und heller hervorstrahlenden Vernunft über die zu überwindende Unvernunft des blinden Wollens." Das Prinzip der praktischen Philosophie bestehe darin, „die Zwecke des Unbewußten zu Zwecken seines Bewußtseins zu machen", indem wir uns nicht bloß mit allen übrigen sittlichen Individuen,

sondern auch mit dem Allgeistwesen eins fühlen. Darin liege zugleich die wahre Religion des Geistes, die in Zukunft kommen werde, der „konkrete Monismus".

d) *Erkenntnistheoretisches.* Ohne Frage spielt das Unbewußte und Unerklärbare in der mannigfaltigsten Weise in unser Leben hinein; es aber mit Hartmann geradezu zum obersten erklärenden Prinzip zu machen, erscheint uns als eine Umkehrung gesunder wissenschaftlicher Methode. In neuerer Zeit hat Hartmann denn auch, namentlich in seiner *Kategorienlehre* (1896), eine mehr erkenntnistheoretische Begründung seines „transzendentalen Realismus" (Realismus, weil er die „reale" Existenz der „Dinge an sich" außerhalb unserer Vorstellung anerkennt, transzendental, weil er sie gleichwohl den Formen der Erkenntnis unterordnen will) versucht. Freilich sind auch die Kategorien unbewußte Funktionen des Intellekts (metaphysische Betrachtung), aber sie gehen doch auf die reale Erscheinungswelt oder Natur (objektive Betrachtung) und geben sich im subjektiven Bewußtsein durch gewisse formale Bestandteile desselben, die „Kategorialbegriffe", kund. Hartmann unterscheidet die Kategorien des Empfindens (Qualität, intensive und extensive Quantität), des Anschauens (Räumlichkeit) und des Denkens; unter letzteren wieder die „Urkategorie" der Relation, sodann die Kategorien des vergleichenden, trennenden und verbindenden, messenden, schließenden, modalen und spekulativen Denkens. Die Unterkategorien des letztgenannten sind die Kausalität, Finalität und Substantialität; die Geschichte der Philosophie besteht in der Hauptsache in einem Ringen um die Kategorie der Substanz. Einerlei wie man über Hartmanns metaphysischen Standpunkt denkt: in der *Kategorienlehre* hat er jedenfalls ein tüchtiges Stück philosophischer Arbeit geleistet.

Ähnlich Schopenhauer, hat auch Eduard v. Hartmann durch die populäre und klare Schreibweise seiner meisten Schriften wie durch sein Zusammentreffen mit gewissen modernen Zeitströmungen, insbesondere dem in den 70er und 80er Jahren üppig ins Kraut schießenden Pessimismus, zahlreiche Leser gewonnen und eine reiche Literatur für und gegen seine Lehre ins Leben gerufen. Später hat die Bewegung sehr abgeflaut, und bis vor kurzem war fast sein einziger bekannterer Anhänger A. Drews (geb. 1865, in Karlsruhe), dessen Buch *Die deutsche Spekulation seit Kant* (1892) die Lehre des Meisters als die wahre Konsequenz aller vorangegangenen philosophischen Systeme

nachzuweisen versucht. Erst in neuester Zeit scheint seine Synthese von Hartmann und Schelling wieder einige Anhänger zu finden; vgl. das von Drews herausgegebene Sammelwerk *Der Monismus* (Jena 1908). Auch Vitalisten wie Driesch, Reinke u. a. berufen sich auf sein (im Grunde wissenschaftlich reaktionäres) Prinzip.

## 2. Wilhelm Wundt.

*E. König, W. Wundt als Psychologe und als Philosoph (Klass. d. Philos. XIII), 3. Aufl. 1909. R. Eisler, Wundts Philosophie und Psychologie. Lpz. 1902.*

a) *Leben und Schriften.* Wilhelm Wundt, 1832 im Badischen geboren, 1865—72 Professor der Physiologie in Heidelberg, ging dann wie Fechner und Lotze zur Philosophie über, die er 1874 in Zürich lehrte und seit 1875 an der Leipziger Universität vertritt. Sein philosophischer Entwicklungsgang ergibt sich aus der folgenden chronologischen Übersicht seiner wichtigeren philosophischen Schriften:

*Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmung* 1862; *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele* 1863 (4. Aufl. 1906); *Die physikalischen Axiome und ihre Beziehungen zum Kausalprinzip* 1866, *Grundzüge der physiologischen Psychologie* 1873 (jetzt 6. Aufl. in 3 Bänden, Bd. I und II 1908—10); *Logik* 1880—83 (3. Aufl. in 3 Bänden, 1906 bis 1908); *Ethik* 1886 (3. Aufl. 2 Bde., 1903f.); *System der Philosophie* 1889 (3. Aufl. 1907); *Grundriß der Psychologie* 1896 (9. Aufl. 1909); *Einleitung in die Philosophie* 1900 (5. Aufl. 1909); *Völkerpsychologie,* Bd. I und II: *Die Sprache* (2. Aufl. 1904, Bd. III: *Die Kunst* (2. Aufl. 1908), Bd. IV bis VI: *Mythus und Religion* (1905—09). Allerneuestens *Kleine Schriften* (1910).

Mit Fechner, Lotze und Hartmann ist Wundt das Streben nach einem Ausgleich zwischen Spekulation und Erfahrung gemein. Noch bestimmter als jene stellt er die Forderung auf, daß die Philosophie den „Tatbestand der empirischen Einzelwissenschaften rückhaltlos als die Basis anerkenne, von der sie auszugehen habe“. Freilich soll sie nicht, wie der radikale Positivismus will, bei der bloßen Erfahrung stehen bleiben; das begriffliche Erkennen werde vielmehr durch seine eigene Konsequenz über die Erfahrung hinausgetrieben (s. unten).

Wundts größtes, von allen Seiten anerkanntes Verdienst besteht in seiner Begründung einer physiologi-

schen oder, wie er später deutlicher sich ausgedrückt hat, experimentellen Psychologie. Zu ihrer Förderung rief er Ende der 70er Jahre das erste derartige Laboratorium ins Leben, und gab er von 1883—1902 die Zeitschrift *Philosophische Studien* heraus, an deren Stelle seit 1905 die *Psychologischen Studien* getreten sind. Von 1880 an begann er dann auch die übrigen philosophischen Disziplinen zu bearbeiten.

b) *Die experimentelle Psychologie.* Sobald man die „Seele" als bloße Naturerscheinung, mithin die Psychologie als Naturwissenschaft auffaßt, muß man auch die experimentelle Methode auf sie anwenden können. Wundts allmählich auf drei starke Bände angewachsenes Hauptwerk (*Grundzüge der physiologischen Psychologie*) will vor allen Dingen ein Lehrbuch der Methode sein, will ein neues, erst im Entstehen begriffenes Wissenschaftsgebiet abgrenzen, nämlich die Untersuchung derjenigen Lebensvorgänge, die der äußeren (physiologischen) und der inneren (psychologischen) Beobachtung zugleich zugänglich sind und doch von keiner von beiden allein vollständig erfaßt werden können. Der Name „Seele" ist dabei nur ein Ausdruck für die gesamte, in beständigem Flusse befindliche innere Erfahrung; er bezeichnet nur den stetigen Zusammenhang psychischen Geschehens, nicht ein besonderes Sein oder gar eine besondere Substanz, wie der in Wahrheit materialistische Spiritualismus meint. Psychologie ist diejenige Wissenschaft, welche „über die Wechselbeziehungen der subjektiven und objektiven Faktoren der unmittelbaren Erfahrung und über die Entstehung der einzelnen Inhalte der letzteren und ihres Zusammenhangs Rechenschaft gibt".

Im Interesse der „Geschlossenheit" der Naturkausalität wie auf Grund der völligen Unvergleichbarkeit der physischen und der psychischen Kausalerklärungen nimmt Wundt einen psychophysischen Parallelismus an; aber nur als „empirisches Postulat", das eigentlich nur die Koexistenz der körperlichen und der seelischen Vorgänge ausspricht. Ein Teil der letzteren ist in erster Linie von den leiblichen, ein anderer vorzugsweise von den „geistigen" Eigenschaften des psychophysischen Individuums abhängig. Die Physiologie kann uns weder über die Art der Verbindung noch über die Wertunterschiede der verschiedenen psychischen Gebilde, z. B. der Vorstellungen, unterrichten. Insofern der Willensvorgang in seiner Zusammengesetztheit aus Gefühlen, Empfin-

dungen und Vorstellungen für alle Bewußtseinsvorgänge typisch ist, will Wundt seine Psychologie als „voluntaristisch" gelten lassen. Nicht bloß die Raumvorstellung, sondern alle psychischen Gebilde sind nach ihm das Produkt einer „schöpferischen Synthese", während die Naturkörper stets nur Summen vorhandener Atome, niemals „Neuschöpfungen" darstellen.

c) *Logik und Ethik.* Schon die Rede Wundts bei Antritt seiner Leipziger Professur (1875) hatte die Psychologie als Vermittlerin zwischen Natur- und Geisteswissenschaften bezeichnet. Seit dem Anfang der 80er Jahre beginnt er auch den letzteren sein Interesse zuzuwenden. Seine *Logik* will nicht sowohl eine formale Schullogik als eine Methodenlehre der Wissenschaften bieten, also sozusagen das Werk John Stuart Mills in zeitgemäßer Form fortsetzen. Das dreibändige Werk enthält in der Wundt eigentümlichen Breite zunächst eine allgemeine Logik und Erkenntnistheorie, dann eine ausführliche enzyklopädische Methodologie der exakten und der Geisteswissenschaften (Mathematik, Naturwissenschaft, Psychologie, Geschichte, Gesellschaftswissenschaft, Philosophie), denen allen er sorgfältig bis in ihre feinsten Verästelungen nachgeht.

Wie auf den übrigen Gebieten, so will Wundt auch in seiner Ethik vermitteln zwischen Empirismus und (Kantischem) Apriorismus. Die Sittengebote sind weder starr unveränderlich noch zufällige Wirkungen wechselnder Umstände, sondern gesetzmäßige Erzeugnisse der universellen geistigen Entwicklung, von der die menschliche nur einen Teil bildet. Er verfolgt daher 1. die Tatsachen des sittlichen Lebens, 2. die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen, 3. die Prinzipien der Sittlichkeit; eine Würdigung der „sittlichen Lebensgebiete" macht den Beschluß. Als Selbstzweck erscheint ihm allein das universelle geistige Leben in seiner fortschreitenden Entwicklung, das in keine bestimmte Formel zu fassen ist und keinen Abschluß hat. Nicht die Einzel-, sondern die Völkerpsychologie ist die Vorhalle zur Ethik. Eine „Heterogonie der Zwecke" entsteht dadurch, daß die Wirkungen der Willensbetätigungen über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen und so neue Motive mit abermals neuen Effekten hervorrufen. Die Beweggründe des sittlichen Handelns entspringen stets aus den Gefühlen, besonders den Ehrfurchts- und Neigungsgefühlen. Das instinktartige Handeln kann sich jedoch

zu freiem und bewußtem Handeln nach Vernunftgründen erheben.

d) *Metaphysik*. Bis gegen Ende der 80er Jahre hatten Freunde und Gegner unseren Philosophen als „reinen Empiriker" betrachtet, zumal da doch auch seine Ethik sich im wesentlichen als psychologische Zergliederung der Erscheinungen des sittlichen Lebens gab. Man sah sich daher auf beiden Seiten einigermaßen enttäuscht, als in seinem *System der Philosophie* (1889) eine Metaphysik zum Vorschein kam, die der aufmerksame Beobachter freilich schon in seinen früheren Schriften bemerken konnte. Die „wissenschaftliche Philosophie", sagt Wundt, hat zwar von den Einzelwissenschaften als ihrer unerschütterlichen Grundlage auszugehen, aber ihre spezifische Aufgabe ist es, die durch jene vermittelten „allgemeinen Erkenntnisse zu einem widerspruchslosen System zu vereinigen", ja noch mehr, sie zu einer „die Forderungen des Verstandes und die Bedürfnisse des Gemüts befriedigenden Welt- und Lebensanschauung" zusammenzufassen[1]).

In ähnlicher Weise, wie bei Kant, wird zwischen Verstand und Vernunft unterschieden. Der Verstand will die Welt begreifen, die Vernunft, als dessen „höhere Stufe", sie ergründen, d. h. in ihrer Gesamtheit erfassen. Der Übergang von der einen (Erfahrungs-) zur anderen (metaphysischen) Erkenntnis ist ein unvermeidlicher und stetiger. Der Metaphysik fällt das Gebiet der „bleibenden Hypothesen", d. h. derjenigen Voraussetzungen zu, die sich „als die für unsere jeweilige Erkenntnisstufe angemessenen, dem Einheitsbedürfnis der Vernunft am besten entsprechenden Annahmen erweisen lassen". Diese transzendenten Begriffsbildungen nennt Wundt (mit Kant) Ideen und unterscheidet, ähnlich wie dieser: kosmologische, psychologische und ontologische Ideen. Die kosmologischen Ideen (von der Unbegrenztheit des Raumes, der Zeit, der Materie und der — Kausalität der Erscheinungen) wollen die gesamte äußere Erfahrung zu einer einheitlich zusammenhängenden machen, die psychologischen (Einheit der individuellen Seele und des geistigen „Kosmos") die innere. Der Zusammenhang der letzteren ist ausschließlich bedingt durch unseren

[1]) Vgl. auch die von Wundt verfaßte, allerdings mehr historisch gehaltene Skizze *Metaphysik* in Teubners *Kultur der Gegenwart* I 6, 103—137.

Willen, dem schlechterdings einzigen, was der Mensch „voll und ganz sein eigen nennen“ kann, zunächst in der Form des Einzelwillens, dann aber immer umfassenderer Willensgemeinschaften, bis wir schließlich zu der Idee eines menschlichen Gesamtwillens gelangen, der „über alle beschränkten Willenssphären hinausreichend, die gesamte Menschheit in der bewußten Vollbringung bestimmter Willenszwecke vereinigt“, übrigens nicht Ausgangs-, sondern Zielpunkt (praktisches Ideal) der Gesamtentwicklung ist.

Unsere Zuversicht auf dessen Erfüllung gründet sich auf den bisherigen Verlauf der menschlichen Entwicklung und führt uns zu der übersittlichen, religiösen Idee eines unendlichen vollkommenen Wesens. Die Gottesidee ist nach Wundt weder durch die Offenbarung noch durch sogenannte Vernunftbeweise zu begründen, sondern nur als die Idee eines höchsten Weltwillens, dessen Entfaltung sich in der Entwicklung der Welt, an der auch die Einzelwillen selbständig teilnehmen, darstellt (Pantheismus): eine abstrakt-philosophische Vernunftidee, die sich dem religiösen Gemüt des geistig-sinnlichen Menschen in den konkreten Glaubensvorstellungen der positiven Religionen verkörpert. Diese Vorstellungen und Kultformen können nur die Bedeutung von Symbolen haben, wie auch die Lehre von der persönlichen Fortdauer nach dem Tode nur der Ausfluß eines egoistischen Glücksbedürfnisses ist. Unvergänglich ist unser Geist nur als ein Glied und eine Kraft in dem universellen Werdeprozesse des Geistes überhaupt.

Die Gottesidee ist mit der ontologischen Frage nach dem letzten Einheitsgrunde von äußerer und innerer Erfahrung, Natur und Geist verbunden. Ein weder geistiges noch materielles Sein ist imaginär. Da aber alles Leben an physische Vorgänge gebunden ist und jede Vorstellung von Objekten auf einer Wirkung beruht, die das Wollen erfährt, so entscheidet sich Wundt für die erstere Lösung. Er faßt die Welt als eine geistige Einheit oder vielmehr, seinen „psychologischen Ideen“ gemäß, als eine Gesamtheit von Willenseinheiten, d. i. substanzerzeugenden Tätigkeiten auf. Schon die Elementarorganismen sind Träger eines Bewußtseins niederster Form, die sich bei der höheren (tierisch-menschlichen) Entwicklung in stets steigendem Maße einem Zentralbewußtsein unterordnen. So entsteht eine Stufenordnung von Willensindividuen: ein an Leibniz erinnernder Ge-

danke, der nicht bloß naturphilosophisch und psychologisch fruchtbar ist, sondern auch die Natur- mit der Geistes- und geschichtlichen Entwicklung verbindet, die Natur zur „Vorstufe" des Geistes macht.

Von diesem Gesichtspunkt aus stellt sich Wundts Metaphysik als ein eigenartiger, von Leibniz' individuellem, Schelling-Hegels überzeitlich-transzendentem, Spencers naturalistischem unterschiedener voluntaristischer Evolutionismus dar.

Wundts eigentliche Bedeutung für die philosophische Entwicklung beruht gleichwohl in erster Linie auf seinen psychophysiologischen Forschungen. Aus seinem Institut für experimentelle Psychologie sind zahlreiche Schüler hervorgegangen, welche jetzt auf deutschen und ausländischen Kathedern lehren und jene Methode weiter auszubilden bestrebt sind, dabei zum Teil von ihrem Urheber abweichend. Wir nennen nur Münsterberg (in Nordamerika, *Grundzüge der Psychologie,* 1. Bd. 1900), Ziehen (in Jena, später in Utrecht, *Leitfaden der physiologischen Psychologie,* 8. Aufl. 1908), Külpe (in Bonn, *Grundriß der Psychologie* 1893). Ebbinghaus († 1909 in Halle) und A. König gaben seit 1889 die *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* heraus.

---

## Kapitel XXIV.

## Die Erneuerung des Kritizismus.

### § 71. Rückkehr zu Kant. F. A. Lange.

*Eine zusammenfassende, eingehende Darstellung der neukantischen Bewegung fehlt noch. Begonnen hat F. Lindheimer: Beiträge zur Geschichte und Kritik der Neukantischen Philosophie. Erste Reihe: Hermann Cohen. Bern 1900 (Berner Studien XXI).*

1. *Zurück auf Kant.* Der Materialismus der 50er Jahre, der als begreifliche Reaktionserscheinung auf den spekulativen Rausch der romantischen Philosophie gefolgt war, konnte mit den Waffen des theologisierenden „Idealismus", richtiger Spiritualismus (§ 66), welcher der materialistischen Behauptung einfach die spiritualistische

Gegenbehauptung entgegensetzte, nicht überwunden werden. Aber auch die metaphysischen Systembildungen auf naturwissenschaftlicher Grundlage, von denen übrigens zunächst bloß die beiden älteren (Fechner und Lotze) in Betracht kamen, krankten an verschiedenen Schwächen. Und die Entwicklungsphilosophie führte doch nur einen, wenn auch noch so wichtigen, philosophischen Gedanken aus. Allen diesen Richtungen aber mangelte — wenn auch in verschieden starkem Maße — die notwendigste methodische Voraussetzung fruchtbaren Philosophierens: die erkenntnistheoretische Besinnung. Der eklatante Zusammenbruch der spekulativen Systeme (eines Fichte, Schelling, Hegel) bewies, daß es an der Zeit war, auf die schlichten Grundsätze ernster Wissenschaft zurückzugehen, die achtzig Jahre zuvor von Immanuel Kant verkündet und zu ihrem eigenen Schaden von der nachfolgenden philosophischen Entwicklung vernachlässigt worden waren. Von den verschiedensten Seiten erhob sich daher zu Ende der 50er und zu Anfang der 60er Jahre der Ruf: Zurück auf Kant! Frühere Anhänger Hegels wie Eduard Zeller, Herbartianer wie Drobisch, der scharfe Kritiker Hegels Rudolf Haym (in Halle, † 1901), und der Fries nahe stehende Jürgen Bona Meyer (in Bonn, † 1897) waren einig in dieser Losung. Naturforscher wie Helmholtz und Zöllner fingen an, sich auf Kant zu berufen. Schopenhauer, der gerade jetzt berühmt zu werden begann, wies auf ihn als den einzig wahren unter den — vorschopenhauerschen Philosophen und auf die Kritik der reinen Vernunft als das Werk hin, das man erst gelesen haben müsse, ehe man ihn (Schopenhauer) verstehen könne. Auch die ausführliche Darstellung der Kantischen Lehre in Kuno Fischers Geschichte der neueren Philosophie (1860ff.) mag manchen Leser zu erneutem Kantstudium veranlaßt haben. Otto Liebmann gab dieser philosophischen Tendenz der Zeit besonders energischen Ausdruck, indem er in seinem Buche *Kant und die Epigonen* (Stuttgart 1865) jedes Kapitel mit dem Refrain schloß: Also muß auf Kant zurückgegangen werden! Dasjenige Buch jedoch, das den Sieg der neukantischen Bewegung am durchschlagendsten bezeichnet und zugleich den naturwissenschaftlichen Materialismus am erfolgreichsten überwunden hat, war die *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* von F. A. Lange (1866, 2. Aufl. 1873 bis 1875).

## 2. Friedrich Albert Lange.

*O. A. Ellissen, F. A. Lange, Eine Lebensbeschreibung. 1891.*

a) *Leben und Schriften.* Lange, 1828 zu Wald bei Solingen als Sohn des späteren Bonner Theologieprofessors J. P. Lange geboren, 1855 Privatdozent in Bonn, 1858 Gymnasiallehrer in Duisburg, schied 1862 während der preußischen Konfliktsperiode aus diesem Amte aus, wurde Handelskammersekretär und Redakteur, ging 1866 nach Winterthur in der Schweiz, wo er eine reiche pädagogische, philosophische und vor allem politische Tätigkeit (in demokratischem Sinne) entfaltete, wurde 1870 Professor in Zürich und 1872 von Kultusminister Falk als Professor der Philosophie an die Universität Marburg berufen, wo er, ein schweres körperliches Leiden mit stoischer Ruhe ertragend, am 21. November 1875 starb. Außer seinem Hauptwerk, der oben genannten *Geschichte des Materialismus* (in zweiter Auflage vollständig umgearbeitet und stark vermehrt, die neueren Auflagen besorgt und eingeleitet von *H. Cohen*, 8. Aufl. 1908, seit kurzem auch bei Reclam herausgegeben von seinem Biographen *Ellissen*), hat er namentlich sozialwissenschaftliche Schriften veröffentlicht: *Die Arbeiterfrage in ihrer Bedeutung für Gegenwart und Zukunft*, 1866 (5. Aufl. 1894, in ihrer ersten Gestalt neu herausgegeben von *F. Mehring*, 1910); *J. St. Mills Ansichten über die soziale Frage und die angebliche Umwälzung der Sozialwissenschaft durch Carey* 1866; vgl. *H. Braun, F. A. Lange als Sozialökonom*, Diss. Halle 1881. Aus seinem Nachlaß wurde von *H. Cohen* 1877: *Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und der Erkenntnistheorie* herausgegeben.

Kann man Lange auch nicht als Kantianer im strengeren Sinne bezeichnen, so geht doch seine theoretische wie praktische Grundtendenz im ganzen in der Richtung des kritischen Idealismus.

b) *Theoretische Grundtendenz.* Es war ganz im Sinne des Kantischen Kritizismus, wenn Lange sich einerseits scharf gegen einen spekulativen Dogmatismus wandte, der den schönen Titel des „Idealismus" für sich allein in Anspruch nehmen möchte, während er im Grunde unwissenschaftlicher Spiritualismus ist: und wenn er anderseits den Materialismus insoweit bekämpfte, als dieser sich als allein berechtigtes Prinzip einer systematischen Weltanschauung hinstellt und die letzten Rätsel des Seins zu

lösen verspricht, während ihm sein volles Recht als Maxime der naturwissenschaftlichen Detailforschung nicht verkümmert werden soll. „Der Materialismus ist die erste, die niedrigste, aber auch vergleichsweise festeste Stufe der Philosophie“, weil er sich am unmittelbarsten an die Erfahrung, die „Wirklichkeit“ anschließt. Er kann und muß deshalb auch der kritischen Gesamtanschauung als wertvolles Ferment einverleibt werden. Allein er muß sich seiner Schranken bewußt bleiben. Schon die Physiologie der Sinnesorgane zerstört den naiven Glauben, als ob die Welt schlechthin so wäre, wie wir sie sehen, hören, schmecken und riechen. Als Kants größte Tat betrachtet Lange den Kopernikus-Gedanken, daß „unsere Begriffe sich nicht nach den Gegenständen richten, sondern die Gegenstände nach unseren Begriffen“. Die Grundlage der gesamten Erfahrung erblickt er mit ihm in den apriorischen Formen unserer Anschauung (Raum und Zeit) und unseres Verstandes (den Kategorien). Er zeigt, wie Materie, Atom, Kraft, Ding usw. nicht Dinge an sich, sondern nichts anderes als unserem eigenen Geiste entsprossene wissenschaftliche Hilfsbegriffe sind. Freilich faßt er das a priori nicht streng erkenntniskritisch auf. Er findet es in letzter Linie begründet in dem „Wesen des erkennenden Subjekts“, in unserer geistig-körperlichen „Organisation“, anstatt in dem methodischen Charakter der Allgemeinheit und Notwendigkeit, der in Kants „Grundsätzen“, als den Bedingungen und Grundlagen der Wissenschaften, zum Ausdruck kommt. So haftet seinen Ausführungen noch etwas von psychologischer Analyse an, die nicht im Geiste der transzendentalen Methode liegt.

c) *Der Standpunkt des Ideals.* Noch mehr scheint sich Lange von Kants Ethik zu entfernen, wenn er „die ganze praktische Philosophie“ für den „wandelbaren und vergänglichen Teil der Kantischen Philosophie“ erklärt. Die innere Verwandtschaft unseres Philosophen mit dem kritischen Idealismus zeigt sich jedoch auch hier. Allerdings verzweifelt er, im Unterschied von Kant, an der Möglichkeit einer wissenschaftlichen Begründung der Ethik; er verweist sie vielmehr, zusammen mit Religion und Ästhetik, in das Gebiet der Dichtung. Aber dieser Begriff wird nicht in dem gewöhnlichen, sondern in jenem hohen und umfassenden Sinne genommen, in dem Schiller, dem Lange hier besonders nahe steht, seine philosophischen Gedichte geschrieben hat: als „eine notwendige und aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung

hervorbrechende Geburt des Geistes", die „auf die Erzeugung der Einheit, der Harmonie, der vollkommenen Form gerichtet" ist. Es ist der „Standpunkt des Ideals", den Lange in dem erhebenden Schlußabschnitt seines Hauptwerkes verkündet, des Ideals, in dem die Welt des Seienden mit der Welt der Werte in Verbindung gebracht erscheint, des Ideals, in dessen Reich wir, die „Angst des Irdischen" von uns werfend, aus den Schranken der Zeitlichkeit und der Bedürftigkeit uns zu erheben vermögen, während hinter uns „des Erdenlebens schweres Traumbild sinkt — und sinkt — und sinkt". Die Ethik verschmilzt auf dieser Höhe des Gedankens mit der Religion und der Ästhetik. Denn der Kern der Religion liegt nicht in gewissen Lehren, sondern in der Erhebung des Gemüts über das Wirkliche, in der Erschaffung einer Heimat der Geister, also eigentlich, wie Lange selbst sagt, in einer — „ästhetischen Erlösung". Die Form des geistigen Lebens ist es, die über das innerste Wesen des Menschen entscheidet. Und in gewissem Sinne sind auch die religiösen Ideen unvergänglich. Denn „wer will eine Messe von Palestrina widerlegen oder die Madonna Rafaels des Irrtums zeihen?"

Langes ethischer Standpunkt hat ihn endlich auch zu seiner sozialen Stellungnahme geführt. Er stellte sich ungescheut unter das „Banner der großen Idee, die den Egoismus hinwegfegt und menschliche Vollkommenheit in menschlicher Genossenschaft als neues Ziel an die Stelle der rastlosen Arbeit setzt, die allein den persönlichen Vorteil ins Auge faßt". Wie er sich die nächsten Schritte auf dem Wege zu diesem fernen Ziele dachte, hat er in seiner einflußreichen und auch heute noch beherzigenswerten Schrift über die *Arbeiterfrage* ausgeführt. Seine Grundanschauung ist auch hier eine ethische. Die soziale Frage ist ihm „im wesentlichen eine Frage der geistigen Beschaffenheit der Generation und einer Reform aller Anschauungen und Grundsätze", ihr Ziel daher die „Besiegung einer falschen Willensrichtung" durch einen Kampf, der „zugleich in dem Gemüt jedes einzelnen auszufechten ist". Für die historische Beleuchtung der sozialen Bewegung treten darwinistische Gesichtspunkte („der Kampf ums Dasein", „der Kampf um die bevorzugte Stellung") stark in den Vordergrund.

Langes ganzes Wesen war nicht geeignet, eine „Schule" zu bilden; als gegenwärtiger Anhänger wäre wohl nur sein Biograph und Herausgeber O. A. Ellissen

(geb. 1859, Gymnasialprofessor in Einbeck) zu bezeichnen. Dagegen hat er außerordentlich vielen Anregungen gegeben. In keinem anderen Zusammenhange mit ihm stehen denn auch die im folgenden zu behandelnden Neukantianer (im engeren Sinne), die, gerade was ihren „Kantianismus" angeht, sich wesentlich von ihm unterscheiden.

## § 72. Die Neukantianer im engeren Sinne: Cohen und seine Anhänger (Natorp, Stammler, Staudinger u. a.).

### 1. Hermann Cohen.

*Über ihn vgl. außer der schon S. 417 genannten Schrift von Lindheimer noch: Tocco, L'idealismo critico del Cohen, Napoli 1887. Doch ist in beiden das eigene System Cohens (s. u.) noch nicht berücksichtigt.*

a) *Schriftstellerische Entwicklung.* Hermann Cohen, geb. 1842, seit Langes Tode Professor der Philosophie in Marburg, ist nie, wie man bisweilen liest, ein Anhänger oder gar Schüler Langes gewesen, sondern hat sich vollkommen selbständig zum Neukantianer entwickelt; im Gegenteil, Lange steht in der zweiten Auflage seines Hauptwerks, wie er selbst ausdrücklich erklärt, hinsichtlich der Auffassung Kants unter dem Einflusse des jüngeren Kollegen. Ebensowenig war Cohen der Kantphilologe, als den man ihn anfangs nahm, weil sein erstes Werk: *Kants Theorie der Erfahrung* (1871) die Forderung aufstellte, daß, wer über Kant urteilen wolle, sich vor allem erst einmal den historischen, urkundlich vorhandenen Kant zu eigen machen müsse, und daß der letztere zu diesem Zwecke „mit philologischer Genauigkeit" zu behandeln sei. Vielmehr schwebte ihm von Anfang an eine Verbindung der historisch-philologischen Aufgabe mit dem systematischen Gesichtspunkt, eine Weiterbildung von Kants System, eine Neubegründung des Kritizismus vor. Das macht sich bei jedem folgenden Werke in steigendem Maße geltend. Schon das nächste Buch: *Kants Begründung der Ethik* (1877) redet von seiner „Auslegung" der Kantischen Lehre, von einer zwar „gemäß der kritischen Methode und im Anschluß an Kants Worte" erfolgenden, aber „selbständigen Behandlung der philosophischen Probleme". Kants Philosophie bedeutet ihm: Philosophie als Wissenschaft, Kants Begründung die er-

kenntnistheoretische Begründung der Ethik, in die deshalb als erster Teil die bei Kant der theoretischen Philosophie angehörige Ideenlehre einbezogen wird. Die *zweite Auflage* von *Kants Theorie der Erfahrung* (1885) bringt sodann eine einschneidende Neubearbeitung der Kantischen Erfahrungslehre Vor allem wird noch entschiedener die Einheit des Bewußtseins als die Einheit der Grundsätze geltend gemacht und als Kern der letzteren, im Anschluß an die kurz vorher erschienene kleinere Schrift über *Das Prinzip der Infinitesimalmethode*, der Grundsatz der intensiven Größe hervorgehoben. Nachdem so die beiden ersten Teile des Kantischen Systems, Erfahrungslehre und Ethik, bearbeitet waren, brachte das dritte Werk, *Kants Begründung der Ästhetik* (1889), eine mit reichen eigenen Ausführungen ausgestaltete Begründung der Ästhetik in und aus dem Systeme der kritischen Philosophie, mit klärenden systematischen Rückbeziehungen auf jene beiden ersten Erzeugungsweisen des Bewußtseins. Und ganz „frei von dogmatischer Abhängigkeit" prüfte die *Einleitung mit kritischem Nachtrag zu F. A. Langes Geschichte des Materialismus in fünfter Auflage* (1896) das Verhältnis der Logik zur Physik und das der Ethik zur Religion und Politik; wozu die 1902 erschienene *siebente* Auflage noch zwei Abschnitte über „das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte" und „das Verhältnis der Psychologie zur Metaphysik" fügte. Diejenigen aber, die trotz alledem Cohen noch vorzugsweise als Kant-Interpreten auffaßten, erhielten definitive Aufklärung durch den ersten Teil seines *Systems der Philosophie* (Berlin 1902), der in seinem Spezialtitel *Logik der reinen Erkenntnis* zum erstenmal auch äußerlich den Namen Kants abwarf und, wenngleich unter Anlehnung an die kritische Methode, ein eigenes systematisches Lehrgebäude errichtete.

b) *System der Philosophie.* Entsprechend den drei großen Richtungen der allgemeinen Kultur, in denen sich zugleich die verschiedenen Erzeugungsweisen des menschlichen Bewußtseins darstellen, nämlich: Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst, zerfällt nach Cohen das System der Philosophie in: Logik, Ethik und Ästhetik; dazu tritt als viertes Glied die Psychologie, als die „Lehre vom Menschen in der Einheit seines Kulturbewußtseins".

I. *Die Logik der reinen Erkenntnis.*

Logik bedeutet in dem umfassenden und doch zugleich sehr speziellen Sinn, in dem Cohen das Wort versteht:

Logik der Mathematik und, durch sie, der mathematischen Naturwissenschaft (Physik). In der von der Kritik der reinen Vernunft vollzogenen Scheidung zwischen Logik und Metaphysik sieht er die welthistorische Tat Kants, von der alle gesunde philosophische Forschung auszugehen hat. Die mächtigen und schöpferischen Geister in der Philosophie haben zu allen Zeiten nach diesem Kompaß gesteuert: Parmenides, Pythagoras, Demokrit und Plato im Altertum, Galilei, Kepler und Newton als Begründer der modernen Naturwissenschaft, Nikolaus von Kusa, Descartes und Leibniz als Urheber der neueren Philosophie. Freilich nicht ohne Irrungen und Abweichungen von der selbstgesetzten Richtlinie. Selbst der größte unter ihnen, Immanuel Kant, hat die eigene, kritische Methode noch nicht völlig konsequent ausgestaltet. Eine solche Inkonsequenz bezw. Mangelhaftigkeit der systematischen Durchbildung erblickt Cohen namentlich in Kants Ausgehen von der reinen Sinnlichkeit (in der transzendentalen Ästhetik). Wenn nur das reine Denken das Bestimmbare bestimmen, d. i. wahres Sein erzeugen kann, so darf es seinen Ursprung nicht in irgendwelchem „Gegebenen", d. i. einem Etwas außerhalb seiner selbst haben. Nicht mit der reinen Anschauung, sondern mit dem reinen Denken hat die Philosophie zu beginnen: also nicht mit einer transzendentalen Ästhetik, sondern mit einer transzendentalen Logik als Lehre von dem Erkennen. Denn das Denken der Logik ist das sich selbst erzeugende Denken der Wissenschaft, die Logik ist Logik des Ursprungs, indem sie aus dem — in der Infinitesimalrechnung zu wissenschaftlichem Gebrauch gelangten — Prinzip des Ursprungs alle reinen Erkenntnisse ableitet.

Die Grundform des Seins, d. i. Denkens, aber ist nicht der Begriff, sondern das Urteil, das sich seinerseits in den Kategorien, als seinen Grundrichtungen, vollzieht. Das Urteil ist es, welches in der Einheit der Erkenntnis die Einheit des Gegenstandes erzeugt. Indes entfaltet sich die Einheit des Urteils in einer Mehrheit von Urteilsarten, welche den reinen Erkenntnissen oder Gesetzen der Gegenstände, d. i. der Verwandlungsformen des Seins, entsprechen und aus den Arten und Richtungen dieser reinen Erkenntnisse abzuleiten sind. Aus diesem Gesichtspunkt ergibt sich für Cohen eine Vierteilung der Urteilsarten:

1. Die Urteile der Denkgesetze: a) des Ursprungs, b) der Identität, c) des Widerspruchs.

2. Die Urteile der Mathematik: a) der Realität, b) der Mehrheit, c) der Allheit.

3. Die Urteile der mathematischen Naturwissenschaft: a) der Substanz, b) des Gesetzes, c) des Begriffs.

4. Die Urteile der Methodik: a) der Möglichkeit, b) der Wirklichkeit, c) der Notwendigkeit.

Auf diese methodische Grundlegung und in dem Rahmen dieser Klassifikation folgen nun die weitverzweigten und tiefgehenden, beständig mit den philosophischen Klassikern wie mit den Grundproblemen und Grundbegriffen der Wissenschaften bis in ihre feinste Verästelung sich auseinandersetzenden Einzelausführungen des Verfassers, bezüglich deren wir auf das bedeutsame Werk selbst verweisen müssen, zu dem *A. Görland* einen ausführlichen, sorgfältigen *Index* (Berlin 1906) geliefert hat.

Als zweiter Teil des *Systems* erschien 1904 (1907 bereits in 2. Auflage)

II. *Die Ethik des reinen Willens.*

Der Logik des reinen Denkens entspricht die Ethik des reinen Wollens. Wie jene auf die Mathematik, so wird diese auf die Rechtswissenschaft, als die „Mathematik der Geisteswissenschaften", begründet. Die Ethik ist die Prinzipienlehre der Philosophie von Recht und Staat. Der reine Wille ist vom Affekt, auch dem religiösen, loszulösen; aber er darf nicht bloß Gesinnung bleiben wollen, sondern muß sich in Handlung, diesen Grundbegriff des Rechtes, umsetzen. Freilich bedeutet die Handlung ebensowenig, wie in der reinen Logik der Begriff, etwas Abgeschlossenes, sondern eine Aufgabe, in der die Bewegung des Affekts mit der Ruhe des Denkens sich verbindet. Das Denken bezog sich auf äußere Gegenstände, der reine Willen geht auf die Einheit und die Bedingungen der Handlung, mithin des Subjekts, genauer des Selbstbewußtseins. Der Ursprung des ethischen Ich aber liegt in der Idee des Nebenmenschen und damit der Menschheit überhaupt, die wissenschaftlich nicht in Religion und Ästhetik, sondern nur als höchstes Rechtsprinzip durchgeführt werden kann. Der Begriff der juristischen Person, vor allem in der Genossenschaft, ist keine leere Fiktion, sondern eine Folgerung aus dem Grundbegriff der einheitlichen moralischen Persönlichkeit; sie erweitert sich schließlich zu dem Inbegriff, zur rechtlichen Verfassung einer Vielheit dieser Persönlichkeiten: dem Staate. Die Ethik ist es, welche die natürliche Gemeinschaft des Volkes

zu der sittlichen des Staates erhebt. Und da der Wille des Staates sich in Gesetzen bekundet, so muß das ungeschriebene Gesetz des Selbstbewußtseins der Leitstern der positiven Satzungen werden, muß an die Stelle des auch von Kant noch als obersten Rechtsprinzips festgehaltenen Zwanges die Rechtsnorm treten, die für alle gilt und von der Rücksicht nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft diktiert ist. In der von Kant formulierten Idee des Menschen als Selbstzwecks liegt das sittliche Programm der neuen Zeit, das Ziel der modernen Politik und „demgemäß" der modernen Ethik. In ihr verbindet sich die antike Staatsidee mit dem christlich-protestantischen Gedanken des freien Individuums zu der Idee der Gesellschaft, des Sozialismus. Die Autonomie des sittlichen Selbstbewußtseins beweist sich als Selbstgesetzgebung, d. h. Gesetzgebung des und zum Selbst gegenüber allen außerethischen Motiven, weiter als Selbstbestimmung im Vorsatz zur einzelnen Handlung, als Selbstverantwortung bei aller Kausalität der Natur, endlich als Selbsterhaltung in der Idee der Strafe und der ausnahmslosen Durchführung theoretischer wie sittlicher Kultur.

Auf diese Grundlegung (Kap. 1—7) folgt in Kap. 8—16 die angewandte Ethik. Die Wirklichkeit des Sittlichen besteht in seiner beständigen Verwirklichung, in der Ewigkeit des sittlichen Fortschritts, auf die alle wahrhaft sittliche Arbeit im Unterschied vom religiösen Mythos gerichtet ist, das Sein des Ideals liegt im Wollen. Für diese Ewigkeit des Ideals wird die ihr entsprechende Ewigkeit der Natur nach Cohen gesichert durch die Idee Gottes, deren die Ethik zwar keineswegs zu ihrer Begründung, wohl aber zu einem befriedigenden Abschluß bedarf, weil nur sie die Übereinstimmung von Natur und Sittlichkeit gewährleistet. Grundbegriff der angewandten Ethik ist die Tugend, in der sich Gesinnung mit Betätigung in stetigem Handeln eint. Und da keine Tugend ohne Affekt zu denken ist, die Affekte aber in Denk- und Bewegungsgefühle zerfallen, so entsteht eine Mehrheit von Tugenden: Wahrhaftigkeit, Bescheidenheit, Tapferkeit, Treue, Gerechtigkeit und Humanität. Die Wahrhaftigkeit ist die eigentliche Tugend der Wissenschaft, der allen ohne Ausnahme zugänglich zu machenden Bildung, der Philosophie und schließlich auch wahrer Politik (allgemeine Staatsschule, allgemeines Wahlrecht); die Bescheidenheit die der Kritik, der Gescheitheit, der

Geduld, der Sachlichkeit, des Friedens mit sich und anderen gegenüber aller Sittenrichterei, allem Dünkel, falschem Heroentum und Chauvinismus, allem Neid und Haß. Die Tapferkeit bedeutet nicht bloß Mut, Selbstzucht und Standhaftigkeit im Leiden, sondern auch den Fleiß der Kulturarbeit, insbesondere der politischen, entgegen dem Übermenschentum, der Herrenmoral, der falschen Ritterlichkeit und der Herrschsucht. Die Treue oder Beharrlichkeit bedeutet Stetigkeit der eigenen Entwicklung, zeigt sich gegenüber den anderen in der Freundschaft, Keuschheit und Ehe, arbeitet an der Ethisierung der Religion und bewährt sich in der Hingabe an Familie, Volk und Staat. Die spezifische Tugend des Rechtes und des Staates aber ist die Gerechtigkeit. Recht und Staat können durch Liebe nicht ersetzt werden; die Gerechtigkeit erfordert den Staat und eine methodische Rechtswissenschaft, deren wichtigstes Problem das Verhältnis der Person zur Sache ist. Die Teilung der Arbeit darf nicht so weit gehen, daß die Einheit der Persönlichkeit vernichtet wird; das Verhältnis von Arbeitsprodukt und Arbeitsertrag bildet die Grundfrage der sittlichen Kultur, das Problem des Eigentums die alte *crux* der Ethik. Aus dem empirischen Machtstaat der Stände und herrschenden Klassen muß der Rechtsstaat werden, der das Menschenrecht verwirklicht. So gipfeln in der Gerechtigkeit alle anderen Tugenden, sie ist die Tugend des sittlichen Ideals, im festen Glauben an eine neue Welt. Die notwendige Ergänzung endlich zum strikten Rechte für die Unerschöpflichkeit der Einzelfälle bildet die Billigkeit. Sie vertieft sich, indem ich jeden Menschen nach meinem eigenen Werte zu behandeln lerne, zur letzten Tugend, der Humanität oder Menschlichkeit, dem Zentrum aller anderen und ihrer Kontrollinstanz. Sie schlägt endlich auch die Brücken hinüber zur theoretischen Kultur wie namentlich zur Kunst, als die Tugend des Menschen- wie des ästhetischen Gefühls. Die reine Erkenntnis (Logik), der reine Wille (Ethik), das reine Gefühl (Ästhetik) bilden vereinigt die Einheit des Kulturbewußtseins, welches die Psychologie erforscht und beschreibt.

Cohens Ästhetik und Psychologie sind noch zu erwarten. Seine religionsphilosophische Stellung, die übrigens prinzipiell schon in seiner *Ethik* enthalten ist, hat er außerdem in einer kleineren Schrift *Religion und Sittlichkeit, eine Betrachtung zur Grundlegung der Religions-*

*philosophie* (1907) besonders dargelegt. Daneben hat vor kurzem auch seine frühere Darstellung der Kantischen Ethik eine umfassende Erweiterung erfahren, indem sein Buch von 1877 (s. oben) in um mehr als die Hälfte erweitertem Umfang (557 statt 328 Seiten) unter dem Titel *Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte* (Berlin 1910) neu erschienen ist. Cohen behandelt hier zum ersten Male ausführlicher Kants Rechts-, Religions- und Geschichtsphilosophie.

Als echter Jünger Kants hat Cohen in Lehre und Schrift das Hauptgewicht stets mehr auf die Methode des Philosophierens als auf den materiellen Inhalt philosophischer Lehrsätze gelegt. Daher sind denn auch die von ihm beeinflußten Denker, die wir nun (Nr. 2—4) folgen lassen, nicht als Schüler, die auf des Meisters Worte schwören, sondern als Denker aufzufassen, die von ihm nur die methodische Grundrichtung empfangen, sich dann aber selbständig nach verschiedenen Seiten weitergebildet haben. Dahin gehören zunächst: Natorp, Stammler, Staudinger, K. Vorländer; ferner: A. Stadler, K. Laßwitz u. a.

## 2. Paul Natorp.

a) *Schriften.* Natorp, geboren 1854, seit 1885 Professor in Marburg, ging ursprünglich von Laas' (vgl. § 77) Positivismus aus. Allein schon seine erste größere Arbeit über *Descartes' Erkenntnistheorie* (1882) ist unter dem Einflusse des (Cohenschen) Kritizismus geschrieben, dessen Methode er dann in eigenartiger Weise weitergebildet und fast auf alle philosophischen Disziplinen angewandt hat, wie die folgenden Titel seiner wichtigeren Schriften zeigen: *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum* (1884); *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888); *Religion innerhalb der Grenzen der Humanität* (1894, 2. erweiterte Auflage 1908); *Herbart, Pestalozzi und die heutigen Aufgaben der Erziehungslehre* (1899); *Sozialpädagogik. Theorie der Willenserziehung auf der Grundlage der Gemeinschaft* (1899, 3. Aufl. 1909); *Die logischen Grundlagen der exakten Wissenschaften* (1910). Eine Ergänzung zur Sozialpädagogik bieten die *Gesammelten Abhandlungen zur Sozialpädagogik (I.: Historisches),* Stuttgart 1907, sowie das neue Werk *Philosophie und Pädagogik,* Marburg 1909. Ferner hat Natorp kürzere Hefte über *Philosophische Propädeutik, Logik* (2. Aufl. 1910), *Allge-*

*meine Psychologie, Allgemeine Pädagogik* in „*Leitsätzen zu akademischen Vorlesungen*" (Marburg 1903 ff.) herausgegeben. Und sein Plato-Werk (Bd. I, S. 89) trägt zugleich den systematischen Charakter einer „Einführung in den Idealismus". Auch aktuelle Einzelfragen der Pädagogik, besonders die: Religionsunterricht oder nicht?, hat Natorp häufig behandelt und die Schriften des von ihm an die Spitze der Pädagogen gestellten Pestalozzi, mit einem Einleitungsband über *Pestalozzis Leben und Wirken*, in Greßlers *Klassikern der Pädagogik* Bd. XXIII—XXV (Langensalza 1905) in Auswahl herausgegeben. Am zusammenhängendsten hat er seine Theorie bisher in der *Sozialpädagogik* entwickelt, die nicht bloß Erziehungslehre, Sozialphilosophie und Ethik in Beziehung zueinander setzt, sondern in ihrem ersten Teile auch eine erkenntniskritische Grundlegung gibt.

b) *Theoretische Philosophie.* Hier erstrebt Natorp — ähnlich wie Cohen, aber im einzelnen unabhängig von ihm — eine „reine Systematik der wissenschaftlichen Grundbegriffe auf der Basis der Grundfunktionen der Synthesis". Logik (Erkenntniskritik) ist methodisch nicht der Psychologie oder überhaupt der Naturwissenschaft, sondern eher der Mathematik verwandt. Denn sie will nicht, wie die Naturwissenschaft, die zeitliche Ordnung der Erscheinungen unter dem Gesichtspunkte von Ursache und Wirkung erforschen, sondern ist ausschließlich auf die Einheit der Erkenntnis und deren Bedingungen gerichtet; logische und mathematische Gesetze gelten unterschiedslos und zu aller Zeit. Nur auf erkenntniskritischem Wege, nämlich durch Unterordnung unter die „kategorialen Grundbestimmungen": Zahl, Zeit, Ort[1]), Größe, Ding, Ursache usw., entsteht Verknüpfung der sogenannten „Tatsachen", und im weiteren Verlaufe Gesetzlichkeit dieser Verknüpfung, d. i. Naturerkenntnis. Erkenntnis ist dabei zu verstehen als unendlicher Prozeß, logische Aufgabe, denn alle Tatsachenbestimmung gibt immer nur Näherungswerte, und Aufgabe der Naturwissenschaft kann es nur sein, „Unbestimmtheiten immer enger in Grenzen des Denkens einzuschließen". So ist auch der „Gegenstand" für die wissenschaftliche Erkenntnis

---

[1]) Über deren Beziehungen zu den ursprünglichen Denkfunktionen Natorp in einer (französisch geschriebenen) Abhandlung des *Congrès International de Philosophie* (1900) besonders gehandelt hat.

immer nur unendliche Aufgabe. Letzter Grund und Ausgangspunkt der Logik ist das Prinzip des Ursprungs (vgl. Cohen), das zugleich den systematischen Zusammenhang, d. h. die Möglichkeit des Fortgangs im Denken bedeutet. Der Urakt des logischen Denkens ist eine begriffliche Neuschöpfung, mit Kantischen Worten „die synthetische Einheit des Mannigfaltigen". Aus ihr entwickeln sich im Fortgange des Denkprozesses von selbst die einzelnen Stufen der Quantität und Qualität; sodann die der Relation, als „Ordnungssynthese" oder „Synthese der Synthesen", aus denen schließlich der Begriff der „Natur" als eines dynamischen Systems hervorgeht; endlich die der Modalität, als der Stufen des synthetischen Prozesses oder des Erkennens überhaupt, wobei wiederum darauf hingewiesen wird, daß „Wirklichkeit" oder „Tatsachen" nie schlechtweg „gegeben" sind, sondern für die Wissenschaft ewige, durch die Erfahrung stets nur relativ lösbare Aufgaben bleiben. Auf die philosophischen Grundvoraussetzungen erfolgt dann der (hier nicht im einzelnen wiederzugebende) logische Aufbau der exakten Wissenschaften. Zunächst der Mathematik in: Zahl und Rechnung, Unendlichkeit und Stetigkeit, Richtung und Dimension als Bestimmungen der reinen Zahl. Dann der mathematischen Physik: Mathematische Gesetze der Zeit und des Raumes, zeitlich-räumliche Bestimmung des Existierenden, mechanische Prinzipien, Übergang zur Physik, Energie- und Relativitätsprinzip, durch das die Eindeutigkeit der Naturgesetze nicht berührt wird.

c) *Praktische Philosophie.* Das Gesetz der Einheit, als Grundgesetz des Bewußtseins, ist auch für die Ethik, die Zielsetzung des Willens, gültig. Kants formales Sittengesetz bedeutet nichts anderes als unbedingt einheitliche Ordnung der Zwecke, unter der Leitung des aus dem „Triebe" durch den „Willen im engeren Sinne", zur höchsten möglichen Konzentration sich erhebenden „reinen oder Vernunftwillens". Aus den drei „Grundfaktoren der Aktivität" (Trieb, Wille, Vernunft) leitet Natorp sodann — in freier Anlehnung an Plato — ein „System der individuellen Tugenden" ab: der Wahrheit als Tugend der Vernunft, der Tapferkeit oder sittlichen Tatkraft als Tugend des Willens, der Reinheit oder des Maßes als Tugend des Trieblebens, endlich der Gerechtigkeit als Einheit der übrigen und zugleich individuellen Grundlage der sozialen Tugend. Allein Menschenbildung ist nur in menschlicher Gemeinschaft möglich. Die „Sozial-

pädagogik" handelt daher ebensowohl von den „sozialen Bedingungen der Bildung" als von den Bildungsbedingungen des sozialen Lebens.

Auf dem Gebiete der Sozialphilosophie ergeben sich als die drei Hauptstufen des sozialen Lebens: Arbeitsgemeinschaft, äußere soziale Willensregelung durch Technik und Recht (vgl. *Stammler* S. 432) und vernünftige Kritik der letzteren unter dem Gesichtspunkte unbedingter Einheit der Zwecke. Ihnen entsprechen die drei Grundklassen sozialen Tuns: die wirtschaftliche, regierende und bildende Tätigkeit, die in dem einen letzten Zweck der Menschenbildung zusammenlaufen. Das „Grundgesetz der sozialen Entwicklung" im Natorpschen Sinne will kein Natur- oder Erfahrungsgesetz, sondern ein regulatives „Gesetz der Idee" sein, das, über die Vorstufen der Naturerkenntnis — Technik — äußeren sozialen Regelung, bis zu dem obersten Ziel- und Leitgedanken einer einheitlichen Ordnung der Zwecke vordringt. Denn die soziale Geschichte, auf die es sich bezieht, bedeutet nur dasjenige Geschehen, das mit dem Wohl und Wehe, demnach auch mit der Idee der Menschheit zusammenhängt. Das sittliche Endziel der sozialen Entwicklung erblickt Natorp, an Pestalozzi erinnernd, in der „allseitigen Entfaltung des Menschenwesens im lückenlosen, harmonischen Zusammenhang seiner Grundkräfte".

Den Weg zur Annäherung an dieses soziale Ideal weist die soziale Pädagogik als Organisation und Methode der Willenserziehung: 1. als Organisation in Haus (Familie), Schule und öffentlichem Gemeinleben der Erwachsenen (freier Selbsterziehung); 2. als Methode in Übung und Lehre, enger Gemeinschaft von Lehrenden und Lernenden. Im Gegensatz zu Herbarts vielgepredigter Lehre vom „erziehenden Unterricht" (vgl. auch den I. Band der *Gesammelten Abhandlungen*), verficht Natorp auch auf dem Felde der theoretischen Pädagogik Kants reinliche Scheidung der einzelnen Bewußtseinsgebiete (Verstand, Wille, Gefühl), indem er den Anteil des Verstandes, der ästhetischen und der religiösen Bildung an der Willenserziehung untersucht und zugleich in Anlehnung an Pestalozzi die formalen Grundelemente der Vorstellung und die Selbsttätigkeit des Lernenden besonders betont. Vgl. auch die kurze *Pädagogische Psychologie in Leitsätzen,* Marburg 1901.

Neben Wissenschaft, Sittlichkeit und Kunst besitzt die Religion keine ihr allein eigentümliche Gestaltungs-

weise, wohl aber einen ihr eigenen Quell im **Gefühl**: Gefühl, im Sinne Schleiermachers (dem Natorp hier weit näher steht als der Kantischen Religionsphilosophie), als Unmittelbarkeit subjektivsten, innerlichsten Lebens, das alles Denken und Wollen in sich auflöst und sich selbst als unendlich fühlt. Mit diesem Unendlichkeitsgefühl wird der Humane freilich keinen Jenseitsglauben mehr verbinden, sondern den wahren Grund und die reinste Form der Religiosität in echter Menschlichkeit (Humanität) erblicken, unter Wegfall aller Dogmatik und des unwahren Anspruchs auf wissenschaftliche Objektivität, unter Verzicht auf eine andere „Rechtfertigung" und „Erlösung" als durch den „Glauben" an die unendliche Aufgabe des Sittengesetzes.

### 3. Rudolf Stammler.

Stammler (geb. 1856, Professor der Rechte in Halle) hat die kritische Methode vor allem auf das sozial- und rechtsphilosophische Gebiet übertragen: auf ersteres in seinem Werke *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (1896, 2. Aufl. 1906), auf das letztere in der *Lehre von dem richtigen Rechte* (1902). Vgl. auch die kurze Zusammenfassung seiner Lehre in *Wesen des Rechtes und der Rechtswissenschaft* (in dem Teubnerschen Sammelwerk *Kultur der Gegenwart* II, 8) 1906.

a) *Sozialphilosophie.* Das erste Buch unternimmt eine systematische Begründung des sozialen Idealismus auf dem Grunde Kantischer Erkenntniskritik, die gegenüber Dogmatismus und Skeptizismus, Materialismus und Spiritualismus, psychologischer und genetischer Betrachtungsweise als die richtige Methode erkannt und durchgeführt wird. Zunächst wird der Gegenstand der Sozialwissenschaft, das soziale Leben, begrifflich festgestellt als das „durch äußerlich verbindende Normen geregelte Zusammenleben von Menschen", dessen „Materie" die Wirtschaft, dessen „Form" das Recht bildet. Es gilt weiter, nach einem Worte Natorps „alles Erfahrbare in einer Einheit des gesetzlichen Zusammenhangs zu begreifen", das soziale Leben als einen „Monismus" zu verstehen, zu dessen Begründung den wertvollsten Beitrag bis jetzt die sogenannte materialistische Geschichtsauffassung (der Marxismus) geliefert hat, indem sie auf den Zusammenhang der geistigen mit den zugrunde liegenden ökonomischen Bewegungen hinwies. Alle Bewegungen und

Wandlungen der Gesellschaft müssen nach einer einheitlichen Methode als Momente einer und derselben sozialen Erfahrung begriffen werden: es kann auch hier nur eine Kausalität geben. Aber neben der kausalen Erklärung, die nach Ursache und Wirkung forscht, existiert noch ein anderer, gleichberechtigter Standpunkt, der der teleologischen Beurteilung, die nach Mittel und Zweck bis hinauf zu der obersten Einheit möglicher Zwecksetzung, dem Endzweck fragt. Die konkreten sozialen Bestrebungen erwachsen freilich stets aus gegebenen sozialen Zuständen, aber sie unterliegen der Leitung nach Wünschen und Zielen der Menschen, deren oberster Maßstab nur der formale Gedanke, d. i. richtunggebende einheitliche Gesichtspunkt eines Endzwecks (Endziels) sein kann. Als solches erscheint Stammler die „Gemeinschaft frei wollender Menschen", in der „ein jeder die objektiv berechtigten Zwecke des anderen zu den seinigen macht".

b) *Die Lehre vom richtigen Recht* bringt die rechtsphilosophische Ergänzung dieser Sozialphilosophie.

Recht und Ethik haben zwar den gleichen Stoff, aber verschiedene Aufgaben. Wenn auch das Recht, d. i. der Zwangsversuch zum Richtigen, zu seiner vollkommenen Erfüllung der sittlichen Lehre bedarf, wie diese des richtigen Rechts zu ihrer Verwirklichung, so ist doch die wissenschaftliche Begründung beider nach kritischer Methode zu scheiden; wobei freilich Stammler mit seiner allzuschroffen Trennung, ja vielmehr Entgegensetzung von Recht (als Regelung des äußeren Verhaltens) und Ethik (Vervollkommnung der inneren Gesinnung) den Bogen überspannt, wie ich an anderer Stelle (*Kantstudien* VIII, 329 ff.) gezeigt habe. Wissenschaft geht auf Einheit, reine Wissenschaft auf unbedingte Einheit. Zu dem geschichtlichen (gesetzten, positiven) Recht als Stoff ist im Begriffe des richtigen Rechts die logisch bedingende Form, zu der Vielheit der bestimmbaren die Einheit der bleibenden Elemente (Kants a priori) zu suchen. Da nun die rechtliche Regelung dazu da ist, ein bestimmtes Verhalten der ihr Unterstellten zu bewirken, so ist eine systematische Gesetzmäßigkeit der Zwecke, d. h. zu bewirkender Gegenstände herzustellen, die nicht den kausalen Verlauf irgendeines zeitlichen Geschehens, sondern die einheitliche Verknüpfung von Bewußtseinsinhalten im Auge hat. Als Norm und Grundgesetz dieser Einheit der Zwecke kann, wie Stammler dann im Sinne von Kants formaler Methode weiter ausführt, weder Freiheit noch Gleichheit, weder

Nutzen und Wohlfahrt, auch wenn sie unter dem schönen Namen „Gemeinwohl“ verkappt sind, noch Vollkommenheit in Frage kommen, sondern nur der formale Gedanke jener Einheit selber, der in jenem sozialen Ideal der „Gemeinschaft frei wollender Menschen“ seinen Ausdruck findet. Er enthält, als die Einheit seiner Bedingungen, die Idee des „richtigen“ Rechtes. Aus ihr sind dann die „Grundsätze“ des letzteren, insbesondere die der gegenseitigen Achtung und wechselseitigen Teilnahme, und in weiterer Abstufung die „Vorbilder“ desselben bis herab zu den „begründeten Urteilen im Einzelfalle“ abzuleiten.

Die philosophische Bedeutung der Lehre vom „richtigen Recht“ (*Orthosophie*) geht nach Stammler weit über den engen Rahmen der Rechtswissenschaft hinaus. Sie liefert das einheitliche Ziel für das gesamte soziale Leben, sie läßt uns das Ganze der sozialen Geschichte als eine einheitliche Entwicklung verstehen, und sie ist es schließlich, die am dringlichsten zum Erfassen der letzten, allumfassenden Einheit des Alls in einer auf streng erkenntniskritischer Grundlage ruhenden Weltanschauung leitet.

## 4. Weitere Neukantianer.

Franz Staudinger (geb. 1849, Gymnasialprofessor a. D. in Darmstadt) ist, neben K. Vorländer (s. u.), derjenige unter den Neukantianern, der die Möglichkeit einer Vereinigung von Marxismus und Kritizismus am schärfsten zum Ausdruck bringt. Er sucht die intellektuellen, ethischen, religiösen und sozialen Fragen methodisch einheitlich, nach ihrer Funktion wie nach ihrer Genese, zu verbinden. Seinem methodischen Standpunkte nach steht Staudinger seiner eigenen Angabe zufolge Cohen, Natorp, Stammler und Vorländer am nächsten; doch hält er Kants Lehre, daß Raum, Zeit und Kategorien im Bewußtsein begründet seien, für eine ontologische Behauptung. Die „Einheit des Bewußtseins“ ist ihm nur die methodische Form, in der Einheit der Wissenschaft zustande kommt; diese weist aber auf eine Welteinheit, die nicht als Einheit des Bewußtseins zu fassen ist. Hauptschriften außer den *Noumena* (oben S. 188): *Das Sittengesetz, Untersuchungen über die Grundlagen der Freiheit und Sittlichkeit* (Berlin 1887), *Ethik und Politik* (1899); *Die wirtschaftlichen Grundlagen der Moral* (1906).

Karl Vorländer (geb. 1860, Gymnasialprofessor in Solingen, Sohn des S. 328 genannten Philosophen Franz Vorländer) hat sich hauptsächlich mit der Anwendung der kritischen Methode auf das Gebiet der praktischen Philosophie beschäftigt. Insbesondere sucht er zu zeigen, wie sehr gerade diese Methode zu einer philosophischen Vertiefung der Sozialwissenschaft geeignet und mit der genetischen des Marxismus vereinbar ist; die Titel seiner diesbezüglichen Schriften s. unter der Literatur zu § 74. Seine Arbeiten über die Methode der Kantischen Ethik sind S. 224, seine Ausgaben Kantischer Werke S. 177 f. zitiert; seine Darstellungen des Verhältnisses von Schiller und Goethe zur Philosophie überhaupt und besonders der Kantischen sind jetzt zusammengefaßt in dem Buche *Kant-Schiller-Goethe,* Leipzig 1907.

Den in erster Linie von H. Cohen beeinflußten Neukantianern im engeren Sinne ist ferner noch August Stadler (1850—1910, in Zürich) zuzuzählen, dessen zu § 33 zitierte Kantschriften über den Wert bloßer Interpretationsschriften weit hinausgehen und die Tragweite der Kantischen Methode der Erkenntniskritik für die moderne Wissenschaft nach den verschiedensten Richtungen hin in eigenen Ausführungen darlegen. Auch die kleine Schrift von A. Auffarth (Pfarrer in Jena) über Plato (s. I, 92), namentlich aber die größeren Werke von A. Görland (Hamburg) über Aristoteles (Bd. I, 123) und Leibniz (II, 58), von N. Hartmann (Marburg) über Plato (I, 94) und die bedeutenden Werke von E. Cassirer (Privatdozent in Berlin) über Leibniz, das *Erkenntnisproblem* und den *Substanz- und Funktionsbegriff* (§ 78) sind im Geiste dieser Methode geschrieben. Auch Kinkel (Gießen), D. Gawronsky (Marburg) und der mehrfach genannte A. Buchenau stehen auf demselben Boden. Seit Frühjahr 1906 hat sich diese Richtung, die sogenannte „Marburger Schule“, ein eigenes Organ gegründet in den *Philosophischen Arbeiten,* herausgegeben von *H. Cohen* und *P. Natorp.*

Nahe stand den Neukantianern endlich noch Kurd Laßwitz (geb. 1848, gest. Okt. 1910 als Gymn.-Prof. a. D. in Gotha), Verfasser der wichtigen *Geschichte der Atomistik* (Bd. I, S. 8), der auch in seiner Essaisammlung: *Wirklichkeiten* (1900, 3. Aufl. 1908) Kants kritischen Idealismus, wenngleich mit individueller Färbung, vertritt: Die Philosophie hat die obersten Bedingungen unseres Denkens, Wollens und Fühlens aufzusuchen; die ihnen entsprechenden Kultur-

gebiete der Wissenschaft, Ethik, Kunst und Religion sind zunächst reinlich zu scheiden, um sich erst später zur Einheit des Kulturbewußtseins zusammenzuschließen. Kultur ist Selbstbestimmung des Menschen durch Vernunft, Vernunft die Grundgesetzlichkeit des Bewußtseins überhaupt, auf der alle theoretische, ethische und ästhetische Betätigung beruht. Ein zweites Buch: *Seelen und Ziele* (1908) dehnt die Erörterung auf die Fragen nach Raum und Zeit, Beseeltheit der Natur und besonders auf biologische Probleme aus. Sein Kulturideal schließt sich an Kant, Schiller und Goethe an. Daneben zeigt Laßwitz sich auch von Fechner beeinflußt, mit dem er sich neuerdings mehrfach beschäftigte (vgl. S. 403 f.).

## § 73. Weiterer Einfluß Kants.

Der wieder erwachte Kritizismus hat nicht bloß den im vorigen Paragraphen dargestellten Neukantianismus (im engeren Sinne) ins Leben gerufen, sondern seinen Einfluß auch nach anderen Seiten hin erstreckt. Er hat eine Reihe weiterer Denker im In- und Auslande mehr oder weniger intensiv beeinflußt, er hat zahlreiche mehr philologische Untersuchungen über Kants Leben und Schriften veranlaßt, er hat endlich auch auf nichtphilosophische Disziplinen, namentlich Theologie und Naturwissenschaft, bedeutend eingewirkt. Wir geben daher im folgenden eine kurze Übersicht über 1. die Kantphilologie, 2. von Kant beeinflußte Philosophen in Deutschland, 3. den Einfluß des Neukantianismus auf andere Wissenschaften, 4. Kant im Ausland.

### 1. Kantphilologie.

Zu den „Kantphilologen" zählen wir diejenigen Schriftsteller, die entweder als Herausgeber und Textkritiker einen reineren Kanttext herzustellen sich bemüht, oder Beiträge zur Kenntnis von Kants Leben und Persönlichkeit geliefert, oder sich durch Kommentierung seiner Werke verdient gemacht, oder endlich den Entwicklungsgang des Philosophen und sein historisches Verhältnis zu den Vorgängern, Zeitgenossen und Nachfolgern ohne eigentlich systematische Absicht in den Bereich ihrer Untersuchung gezogen haben. Da wir bereits in der Einleitung zu unserer Darstellung der Kantischen

Philosophie (§ 30) auf diese Literatur hingewiesen haben, so begnügen wir uns hier damit, die verdientesten dieser „Kantphilologen": Benno Erdmann (jetzt in Berlin), H. Vaihinger (in Halle), E. Arnoldt (†) und R. Reicke (†) in Königsberg nochmals hervorzuheben, sowie auf die seit 1896 alle kantphilologischen Untersuchungen in ihren Rahmen fassenden *Kantstudien* (begründet von *Vaihinger*) hinzuweisen. Daneben brachte schon seit einer längeren Reihe von Jahren die *Altpreußische Monatsschrift* zahlreiche kantphilologische Beiträge von R. Reicke, Arnoldt, Warda, Schöndörffer und anderen Landsleuten Kants. Von den gesammelten und nachgelassenen Schriften des 1905 verstorbenen Emil Arnoldt sind sieben Bände durch O. Schöndörffer veröffentlicht worden. Endlich seien von den Mitarbeitern an der großen, im Werke begriffenen Akademieausgabe von Kants Werken E. Adickes, M. Heinze († 1909), O. Külpe, P. Menzer, P. Natorp, K. Vorländer, W. Windelband und Wobbermin auch hier erwähnt.

### 2. a) Altkantianer und b) Kant verwandte Philosophen.

a) In den letzten Jahren sind von neuem Denker hervorgetreten, die — ähnlich wie H. Cohen in seinen Anfängen (S. 422) — nicht aus philologischem, sondern aus systematischem Interesse auf den urkundlichen Kant zurückgehen und daher wohl als „Altkantianer" bezeichnet werden könnten. So ist L. Goldschmidt (Mathematiker in Gotha) in einer Reihe von Schriften — zuletzt *Zur Wiedererweckung Kantischer Lehre* (1909) — mit großem Nachdruck für erneuertes, eindringendes Kantstudium gegen die moderne Kantkritik (Paulsens u. a.) eingetreten. Unabhängig von ihm strebt Ernst Marcus (Amtsgerichtsrat in Essen) in seinem Buche: *Die exakte Aufdeckung des Fundamentes der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen des Kant* (Leipzig 1899), „die Kritik der reinen und der praktischen Vernunft zum Range der Naturwissenschaft zu erheben", und in *Kants Revolutionsprinzip (Kopernikanisches Prinzip)* (1902), Kants Lehre als eine schlechthin einwandfreie sichere Wissenschaft, ähnlich der Mathematik und Astronomie, „gleichsam einen Euklid der Metaphysik" nachzuweisen. Er bezeichnet sich selbst daher auch als „Präzisionsphilosophen". Populär-polemisch gehalten ist die kleinere Schrift: *Das Erkenntnisproblem oder wie man mit*

*der Rasiernadel philosophiert* (1905). In seiner *Elementarlehre zur Logik und die Grundzüge der transzendentalen Logik* (1906) protestiert er übrigens gegen seine Klassifizierung als „orthodoxer", ja auch als „Altkantianer", will vielmehr „ein nahezu vollständiges Parallelsystem zu Kants Kritik der reinen und der praktischen Vernunft" geben. Die Fortsetzung des letztgenannten bildet das 1907 erschienene populärere Buch: *Das Gesetz der Vernunft und die ethischen Strömungen der Gegenwart.* Vgl. übrigens die scharfe Kritik Marcus' durch P. Wüst (Düsseldorf) sowie die Replik des ersteren in *Kantstudien* Bd. XIII.

b) Ferner sind eine ganze Reihe jetzt lebender Philosophen von Kant, dessen Einfluß sich in den letzten Jahrzehnten überhaupt nur wenige unter den kirchlich unabhängigen Denkern ganz entzogen haben, mehr oder weniger stark beeinflußt worden. Ein jeder dieser Denker würde an sich eine eingehendere Würdigung verdienen. Da sie indes nicht, wie die in § 72 dargestellten Neukantianer, eine im wesentlichen einheitliche Methode vertreten, sondern jeder sein individuelles Gepräge trägt, so würde eine solche viel zu weit führen. So müssen wir uns mit wenigen Notizen über ihre Grundrichtung und ihre systematischen Schriften begnügen.

1. Dem Neukantianismus steht wohl von ihnen am nächsten Alois Riehl (geb. 1844, lange in Freiburg i. B. und Halle, jetzt in Berlin), dessen Tendenz am kürzesten durch den Titel seines (bedeutenden) Hauptwerkes: *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft* (2 Bände, Leipzig 1876—87, Bd. I in umgearbeiteter 2. Auflage 1908) ausgesprochen wird. Riehl hebt die realistische und erkenntnistheoretische Seite des Kritizismus am stärksten hervor. Nach ihm ist Philosophie nicht Weltanschauungslehre, sondern Kritik der Erkenntnis, die von der Grundtatsache der Empfindung ausgeht. Über die Erfahrungsgrenzen hinausgehende Metaphysik ist als unwissenschaftlich zu verwerfen. Die ethischen und ästhetischen Ideen wollen nicht Wissenschaft erklären, sondern Handeln und Leben beurteilen und leiten. Vgl. außerdem die treffliche kleinere Schrift: *Einführung in die Philosophie der Gegenwart,* 3. Aufl. 1908. Als Anhänger Riehls wäre wohl R. Hönigswald (Privatdozent in Breslau) zu bezeichnen; außer dessen Schrift über Hume (S. 110) vgl. auch seine *Beiträge zur Erkenntnistheorie und Methodenlehre,* Leipzig 1906. Verwandt ist auch der Standpunkt von O. Ewald (Wien) in dessen: *Kants kri-*

*tischer Idealismus als Grundlage von Erkenntnistheorie und Ethik* (Berlin 1908).

2. Wilhelm Windelband (geb. 1848, in Heidelberg), der bekannte Philosophiehistoriker, definiert die Philosophie als „die kritische Wissenschaft von den allgemeingültigen Werten", nämlich: der Wahrheit im Denken, der Gutheit im Wollen und Handeln, der Schönheit im Fühlen. In neuerer Zeit (so z. B. in einer Universitätsrede von 1894, 3. Aufl. 1904) betont er besonders den prinzipiellen Unterschied zwischen *Geschichte und Naturwissenschaft;* der Naturforscher denke in verallgemeinernden Abstraktionen, nur der Historiker habe es mit der vollen, individualisierenden Wirklichkeit zu tun. Vgl. auch seine Vorlesungen *Über Willensfreiheit,* Tübingen, 2. Aufl. 1905, und die einführenden *Präludien,* 3. Aufl. 1907.

Diese Gedanken Windelbands hat dann weitergebildet Heinrich Rickert (geb. 1863, in Freiburg) in seinem größeren Werke *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (2 Bde., 1896—1902), das er als „logische Einleitung in die historischen Wissenschaften" bezeichnet. Die Kultur ist ihm ein System allgemeingültiger Werte. Seine Grundgedanken sind auch schon aus der kürzeren Schrift *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* (2. Aufl. 1910) zu entnehmen. Die erkenntnistheoretische Grundlegung seiner Wertphilosophie erklärt *Der Gegenstand der Erkenntnis* (1892, 3. Aufl. 1911). Rickert nahe steht sein Freiburger Kollege J. Cohn, dessen Werke in § 78 genannt werden.

3. Otto Liebmann (geb. 1840, in Jena), der in seiner Jugendschrift (s. oben S. 418) besonders eifrig die Rückkehr zu Kant gefordert hatte, will zwar nicht an den Einzellehren der Kritik der reinen Vernunft, wohl aber an dem „Geist der Transzendentalphilosophie" festhalten, aus der jedoch der Begriff des „Dinges an sich" als ein fremder Tropfen Blutes zu entfernen sei; er erstrebt eine „kritische Metaphysik". Seine Hauptwerke sind: *Zur Analysis der Wirklichkeit* (1876, 3. Aufl. 1900) und *Gedanken und Tatsachen* (1899, 2. Aufl. 1904). Über ihn handelt das umfangreiche, zu seinem 70. Geburtstage herausgegebene Festheft der *Kantstudien* (XV, 1).

4. In der Ethik hat sich neuerdings Theodor Lipps (geb. 1851, in München, *Die ethischen Grundfragen,* 1899, 2. Aufl. 1905) dem Kantianismus genähert, während er sonst dem Psychologismus (s. unten) näher steht. — Auch Jürgen Bona Meyer (1829—97), in Bonn) lehnte sich an

den Kritizismus an, den er im Sinne von Fries (§ 45) psychologisch-empirisch weiterzubilden suchte.

Ferner stehen oder standen Edmund König (in Sondershausen, *Die Entwicklung des Kausalproblems*, 1888 bis 1890) und F. Schultze (in Dresden, †) dem Kritizismus nahe, und endlich haben auch mehrere selbständige, später noch besonders zu nennende neuere Richtungen, wie der Empiriokritizismus und die immanente Philosophie Schuppes u. a., kritisch an ihn angeknüpft.

### 3. Einfluß des Kritizismus auf andere Wissenschaften, besonders Naturwissenschaft und Theologie.

*H. Cohen, Kants Einfluß auf die deutsche Kultur. Marburg 1883. Ders., Krit. Nachtrag usw. (S. 423), 487—502. Einiges auch in Ed. Zeller, Gesch. d. deutschen Philosophie, S. 417—422. K. Post, Johannes Müllers philosophische Anschauungen, Halle 1905. L. Goldschmidt, Kant und Helmholtz, 1898 (hebt vor allem die Unterschiede zwischen beiden hervor). Über Wilhelm von Humboldt s. oben S. 260.*

Schon zu Kants Lebzeiten und ebenso in der seinem Wirken unmittelbar folgenden Periode hatte sich der Einfluß des Kritizismus auf die verschiedensten Wissenschaften erstreckt. Männer wie der Sprachphilosoph und Staatsmann Wilhelm von Humboldt, der Philologe Gottfried Hermann, der Historiker Niebuhr, die Rechtsgelehrten Thibaut, Anselm Feuerbach und Hugo, der Oberpräsident von Schön, die Militärs Boyen und Clausewitz und der Begründer der modernen Physiologie, Johannes Müller, haben sich teils geradezu als Kantianer bekannt, teils bewußt an Kant angeknüpft. Dazu trat seine breite Einwirkung auf den theologischen Rationalismus, dessen Vertreter freilich, auch in ihren bekannteren Namen (wie Stäudlin, Paulus, Gesenius, Wegscheider), „samt und sonders hinter Kants geistreicher Behandlung zurückblieben“ (*Zeller*), aber immerhin einen tiefgreifenden Einfluß auf die allgemeine Bildung ausübten. Dieselbe Erscheinung wiederholt sich bei der Wiederbelebung des Kantianismus im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts, und zwar zeigt sich die Einwirkung des Neukantianismus am stärksten in a) der Theologie und b) der Naturwissenschaft.

a) In der ersteren hat sich namentlich die sogenannte Ritschlsche Schule auf Kantische Gedankengänge gestützt, außer A. Ritschl selbst (1822—89) besonders dessen

Schüler W. Herrmann (in Marburg, *Die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit,* 1879) auch J. Kaftan (in Berlin, *Das Wesen der christlichen Religion,* 2. Aufl. 1888). Diese Theologen fordern vor allem, unter Berufung auf Kant, reinliche Scheidung zwischen Wissenschaft und Glauben, Ethik und Religion, Naturerkennen und Werturteilen. Die Religion findet ihre wahre Stütze nicht in dogmatischer Metaphysik, sondern in der inneren Erfahrung, im Erleben der Persönlichkeit. Das Evangelium ist wahr, weil es wert ist, wahr zu sein. Wie die Begründung der Wissenschaft, so hat auch die Begründung der Ethik ohne alle Rücksicht auf die Religion zu erfolgen, rein aus dem formalen Selbstzweck der autonomen Persönlichkeit heraus; zu ihrer Entfaltung und persönlichen Abneigung freilich bedarf sie der Religion, wobei dann, namentlich von Kaftan, Kants Lehre vom höchsten Gut herangezogen wird. „Deshalb hat die Fortbildung der Erkenntnismethode der Ethik durch Kant zugleich die Bedeutung einer praktischen Wiederherstellung des Protestantismus“ (*A. Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung,* 2. Aufl. I, 431).

Auch R. A. Lipsius (1830—92) beruft sich zur Begründung seines religiösen Standpunktes, der die Erfahrungen des christlichen Gemütslebens mit den Ergebnissen des wissenschaftlichen Erkennens in Übereinstimmung zu bringen strebt, auf Kant, lehnt jedoch nicht mit derselben Schärfe wie die vom Neukantianismus direkter beeinflußten Ritschlianer die religiöse Metaphysik ab.

b) Unter den Naturforschern hat Helmholtz (1821—95) schon Mitte der 50er Jahre und seitdem häufig nicht bloß auf Kants Verdienste um die Naturwissenschaften hingewiesen, sondern auch die von Joh. Müller begründete Lehre von den spezifischen Energien der Sinnesorgane ausdrücklich an den Kritizismus angeknüpft. An Kant ist ihm ferner „die fortlaufende Predigt gegen den Gebrauch der Kategorien des Denkens über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus“ sympathisch, und mit ihm erkennt er ferner den Apriorismus des Kausalgesetzes an, welches „das Vertrauen auf die vollkommene Begreifbarkeit der Naturerscheinungen ausspricht“. Dagegen behauptet er, daß die Axiome der Geometrie nicht, wie bei Kant, transzendentale Sätze a priori, sondern bloß empirische Sätze seien, wie er denn — überhaupt stark durch den Empirismus J. St. Mills beeinflußt —

Kants Begriff der reinen Anschauung als nativistisch und als metaphysischen Rest in dessen Philosophie bekämpft.

Auch der Astronom Zöllner (1834—82) hat sich in seinem Buche *Über die Natur der Kometen, Beiträge zur Geschichte und Theorie der Erkenntnis,* Leipzig 1872, vielfach auf Kant berufen, ist aber im Grunde doch noch stärker von Schopenhauer beeinflußt. Später ging Zöllner zum Spiritismus über, für den neuerdings Du Prel und andere seltsamerweise auch Kant in Anspruch genommen haben.

Desgleichen sind von bereits früher erwähnten philosophierenden Naturforschern Apelt (S. 268), Schleiden (S. 386), Elsas (S. 405) und F. A. Müller (ebenda), außerdem A. Classen und Ad. Fick vom Kritizismus, die beiden früh verstorbenen mittleren speziell vom Neukantianismus Cohens beeinflußt.

Von denjenigen Naturforschern, die das Bedürfnis einer philosophischen Begründung ihres Standpunktes empfinden, hat besonders klar und entschieden der der Wissenschaft zu früh entrissene Heinrich Hertz (1857 bis 1894, Schüler von Helmholtz, zuletzt in Bonn) in seinen *Prinzipien der Mechanik* (1894) seinen Anschluß an Kants erkenntniskritische Methode ausgesprochen. Das, worauf er in seinem Werke „einzig Wert lege", sei die „Anordnung und Zusammenstellung des Ganzen, also die logische oder, wenn man will, die philosophische Seite des Gegenstandes"; auf diesem Gebiete aber seien „alle vorgetragenen Aussagen Urteile a priori im Sinne Kants".

c) Auf die seit etwa 1898 hervorgetretene neukantische Bewegung im Sozialismus werden wir im nächsten Paragraphen zu sprechen kommen.

## 4. Kant im Ausland.

Die um 1860 in Deutschland einsetzende Kantbewegung hatte Parallelerscheinungen in den außerdeutschen Ländern im Gefolge. Wir müssen uns im folgenden auf eine kurze Übersicht beschränken, indem wir bezüglich Spaniens, Nordamerikas, Hollands und Schwedens auf die ausführlichen Berichte in *Kantstudien* I, II, III, VI und VIII, bezüglich der übrigen Länder auf *Ueberweg-Heinze,* Band IV — besonders § 52 (Frankreich), § 59 (England), § 73 (Italien) — verweisen. In *Kantstudien* II und III finden sich außerdem kurze Notizen

über belgische, russische, portugiesische, rumänische und — japanische Kantliteratur.

a) In Frankreich lehnte sich an Kant namentlich Renouvier (1818—1903) und seine Schule an, freilich nicht, ohne ihn verschiedentlich, insbesondere phänomenalistisch, umzubilden. Renouviers Hauptwerk sind die umfangreichen *Essais de critique générale,* 4 Bde. 1854—64, 2. Aufl. 1875—96. Er redigierte 1872—89 die Zeitschrift *La critique philosophique,* an deren Stelle seit 1890 das Jahrbuch *L'Année philosophique* seines Schülers Pillon getreten ist. Auch der als Lehrer an der Ecole normale besonders einflußreiche Lachelier (geb. 1832) ging ursprünglich von Kant aus, später aber zu einer idealistischen Metaphysik über, die sein Schüler Boutroux zu einer Philosophie der Freiheit ausgebildet hat. Neuerdings sucht man den Kantianismus sogar mit „katholischer" Philosophie zu verbinden; vgl. den ausführlichen Bericht von *A. Leclère, Le mouvement catholique Kantien en France à l'heure présente, Kantstudien* VII, 300—363. Zur Einführung in das Studium des kritischen Philosophen ist die Darstellung von *Ruyssen* (*Kant,* Paris 1900) bestimmt, der auch die neuere französische Philosophie in Ueberwegs Grundriß IV, S. 384—442 sehr übersichtlich dargestellt hat.

b) In England hatte schon die Lehre Hamiltons (1788—1856) von der Relativität der menschlichen Erkenntnis eine gewisse Verwandtschaft mit dem Kritizismus gezeigt. Eingehender hat man sich mit Kant jedoch erst beschäftigt, seit der durch den deutschen Neukantianismus angeregte E. Caird seine kritische Darstellung der Kantischen Philosophie (1877, erweitert als: *The Critical Philosophy of Immanuel Kant,* 2 Bde., 1889) erscheinen ließ. Der „kritische Idealismus" von Green und seiner Schule ist mehr ein im Gegensatz zu dem Empirismus und der Assoziationspsychologie entstandener Idealismus schlechtweg.

Auch in Nordamerika wird Kant neuerdings fleißig studiert.

c) In Italien war Kant den in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts führenden Sensualisten und „Ontologisten" teils kaum bekannt, teils wurde er von ihnen bekämpft. Umsonst versuchte dann Testa (1784—1860) in den letzten beiden Jahrzehnten seines Lebens dem damals übermächtigen Hegelianismus die Kantische Lehre

entgegenzustellen. Dagegen begann mit den 70er Jahren der Neukantianismus auch in Italien einzudringen. Sein Hauptvertreter war bis vor kurzem Cantoni (1840—1906), der eine dreibändige Darstellung der Kantischen Philosophie (*Emanuele Kant,* Milano 1879—84) veröffentlicht hat und die in kritizistischem Sinne geleitete *Rivista filosofica* herausgab. Außerdem nennen wir F. Tocco (geb. 1845, Florenz), der auch eine Monographie über Cohen (s. oben S. 422) geschrieben hat. Auch in Rom, Mailand, Neapel und Palermo wirken nach dem Berichte Credaros (*Ueberweg* IV, § 73) Lehrer der Philosophie, die dem Neukantianismus nahe stehen.

d) Auch in Rußland wurde Kant neuerdings der Gegenstand zahlreicher Schriften, über die A. Wwedenskij (in Petersburg), der Hauptvertreter dieser Richtung, in den *Kantstudien* II, 349—352 berichtet hat; auch ein Teil der russischen Sozialisten ist der neukantischen Richtung mehr oder weniger ergeben. — In Polen, wo um die Wende des 19. Jahrhunderts der Altkantianismus verschiedene Vertreter fand, vertreten neuerdings einzelne Gelehrte einen positivistisch angehauchten Kritizismus. Stärker lehnt sich der Böhme F. Mares (geb. 1857, in Prag) in Erfahrungslehre und Ethik an Kantische Prinzipien an. — In Ungarn, wo ebenfalls 1795—1830 Kantische Philosophie, namentlich Ethik und Religionsphilosophie, gelehrt wurde, machte sich seit 1875 aufs neue eine Art Kantbewegung bemerkbar. 1887 sind Kants Prolegomena, 1892 die Kritik der reinen Vernunft in ungarischer Übersetzung erschienen.

e) Ähnliche Erscheinungen weisen die skandinavischen Länder auf. In Schweden zeigen sich zu Anfang des 19. Jahrhunderts Boëthius († 1810) und Höijer († 1812) von Kant beeinflußt, während der spätere rationale Idealismus des lange Zeit einflußreichsten schwedischen Philosophen Boström (1797—1866, Upsala) nur gewisse Grundgedanken mit Kant gemein hat. Von neueren stehen dem Kritizismus nahe der Ethiker Burmann (geb. 1845, Upsala), der Astronom Gyldén († 1896, Stockholm) und namentlich A. Vannérus, der eine Revision der schwedischen Philosophie im Sinne Kantischer Erkenntniskritik fordert und meint, daß „auch hier Kant sicherlich die Zukunft für sich habe" (*Kantstudien* IV, 268f.). — Der verstärkte Einfluß Kants zeigt sich seit Ende der 70er Jahre auch bei verschiedenen Philosophen Dänemarks (Heegaard, Kromann, Höffding) und Norwegens (Vold).

f) Auch in Holland, das ebenfalls schon zu Anfang des 19. Jahrhunderts mehrere Kantianer zählte, hat der Neukantianismus neuerdings vereinzelte Vertreter, wie den Theologen Groenewegen, den Juristen J. A. Levy und den Philologen Ovink, gefunden. B. van Loen gab eine holländische Übersetzung der *Kritik der reinen Vernunft* und der *Prolegomena* heraus. Der angesehenste unter den holländischen Philosophen des 19. Jahrhunderts, Opzoomer (1821—92), war ein geistreicher Eklektiker. In Belgien hielt Dwelshauvers Vorlesungen über Kant an der „freien Universität“ zu Brüssel.

g) Selbst auf der Pyrenäischen Halbinsel ist Kant nicht unbekannt. Freilich kann man von einer „Kantbewegung“ in Spanien nicht reden. Bis zu der von einem Kubaner Perojo, der 1873—75 in Heidelberg studierte, verfaßten Übersetzung eines Teiles der Kritik der reinen Vernunft (der „transzendentalen Analytik“) kannte man den deutschen Philosophen überhaupt nur aus französischen Übersetzungen oder Übertragungen aus dem Französischen. Und der einzige ältere spanische Philosoph, der sich selbst zur Schule Kants, genauer Renouviers zählt, Serrano, würde von uns wohl kaum für einen Kantianer gehalten werden. Dagegen haben sich neuerdings mehrere jüngere spanische Gelehrte, die in Marburg studierten, dem Neukantianismus angeschlossen. — Etwas stärker scheint der Neukantianismus in Portugal verbreitet zu sein, neuerdings namentlich durch den Rechtsphilosophen Ferreira.

h) Endlich ist Kant auch in den fernsten Osten gedrungen. In Japan hat Professor Kiyono 1896 den ersten Band eines — Kommentars zu Kants Kritik der reinen Vernunft herausgegeben.

---

## Kapitel XXV.

## Sozialismus und Individualismus.

Die Philosophie des Sozialismus dehnt sich fast über das ganze neunzehnte Jahrhundert aus, die des extremen Individualismus bezw. Anarchismus ist bereits im fünften Jahrzehnt dieses Jahrhunderts — von Stirner — gepredigt worden. Wir behandeln beide gleichwohl erst an dieser Stelle, weil sie erst in den beiden letzten Jahrzehnten er-

heblicheren Einfluß auf die philosophische Entwicklung gewonnen haben. Unsere knappe Skizze sieht von den nichtphilosophischen, insbesondere den ökonomischen und politischen, Ideen tunlichst ab und hebt wesentlich nur das philosophische Element heraus.

## § 74. Die Philosophie des Sozialismus.

*Zur Literatur. Die Literatur über den Sozialismus überhaupt ist heute fast unübersehbar geworden. Schon 1893—99 gab Stammhammer eine ‚Bibliographie des Sozialismus und Kommunismus' in zwei Bänden heraus. Für die Jahre 1901—1905 findet sich die Literatur sehr reichhaltig verzeichnet und größtenteils besprochen in den von Eduard Bernstein herausgegebenen ‚Dokumenten des Sozialismus', die seitdem leider eingegangen sind. Seit 1908 gibt die ‚Neue Zeit' (s. u.) eine ausführliche Übersicht über den Inhalt der sozialistischen Zeitschriften verschiedener Nationen, daneben von Zeit zu Zeit auch eine Bibliographie sozialistischer Schriften. Die meisten werden auch in dem von W. Sombart, M. Weber und E. Jaffé geleiteten ‚Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik' und anderen soziologischen Zeitschriften besprochen.*

*Für die philosophische Seite kommen vor allem in Betracht: Fr. Engels, L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie, 1888, und: Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 4. Aufl. 1891 (ein Teil des S. 454 genannten Anti-Dühring); Joh. Huber, Die Philosophie in der Sozialdemokratie, München 1885. Ferner: L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie, 2. Aufl. 1903 (mehr literarhistorisch); Th. G. Masaryk, Die philosophischen und soziologischen Grundlagen des Marxismus, 1899; L. Woltmann, Der historische Materialismus, 1900. M. Tugan-Baranowsky, Theoretische Grundlagen des Marxismus, Lpz. 1905; derselbe, Der moderne Sozialismus in seiner geschichtlichen Entwicklung, 1908. E. Hammacher, Das philosophisch-ökonomische System des Marxismus, Lpz. 1909. Zur Einführung zu empfehlen: F. Muckle, Die Geschichte der sozialistischen Ideen im 19. Jahrhundert, (Teubner) 1909. Die neueren philosophischen Bewegungen innerhalb des Sozialismus behandelt K. Vorländer in: Kant und der Sozialismus, 1900, Die neukantische Bewegung im Sozialismus, 1902, Marx und Kant (Vortrag in Wien), 1904, Die Stellung des modernen Sozialismus zur philosophischen Ethik, im Archiv für Sozialwiss. u. Sozialpolitik XXII, 3. 1906. (Diese 4 Abhandlungen sind unter dem Titel ‚Kant u. Marx, Umrisse eines ethischen Sozialismus' in russischer Übersetzung, mit einer Einführung von Tugan-Baranowsky, Petersburg 1909 erschienen). Ein größeres Buch von K. Vorländer, ‚Kant und Marx' wird Frühjahr 1911 (Tübingen) erscheinen. Endlich enthalten die sozialistischen Zeitschriften des In- und Auslandes manche philosophische Artikel, besonders die seit 1883 erscheinende Wochenschrift ‚Neue Zeit', sowie, wenn auch in geringerem Maße, die seit 1896 erscheinenden*

*‚Sozialistischen Monatshefte‘. Vgl. auch die beiden Werke von R. Stammler (S. 433) und dessen Artikel ‚Materialistische Geschichtsauffassung‘ in Handwörterbuch der Staatsw. V. Bd.*

Auf die utopistischen Anfänge des Sozialismus in England und Frankreich haben wir an früherer Stelle (I, 236, II, 144, 153f.) hingewiesen. Aber erst im 19. Jahrhundert, dem Zeitalter der Dampfmaschine und des Industrialismus, beginnt eine, freilich auch heute noch keineswegs zu voller Ausbildung gekommene, Philosophie des Sozialismus. Auch sie entsteht in Westeuropa, auch sie trägt fast die ganze erste Hälfte des Jahrhunderts hindurch wesentlich utopistischen Charakter. Erst mit dem Auftreten von Karl Marx entwickelt sich aus dem utopistischen der moderne oder wissenschaftliche Sozialismus.

### I. Die Utopisten.

*F. Muckle, Henri de Saint-Simon, die Persönlichkeit und ihr Werk. Jena 1908. — Über Fourier vgl. die gleichnamigen Schriften von A. Bebel (1888, 3. Aufl. 1907), H. Greulich (1881) und besonders Bourgin, Paris 1905. — Helene Simon, Robert Owen, sein Leben und seine Bedeutung für die Gegenwart. Jena 1905. — W. E. Biermann, K. G. Winkelblech (Karl Marlo), sein Leben und sein Werk. 2 Bde. Lpz. 1909.*

Die Utopisten machen, auf dem durch das 18. Jahrhundert entwickelten Gedanken der freien menschlichen Persönlichkeit fußend, von den moralischen Gesichtspunkten der Gerechtigkeit und des Mitleids aus ihre Vorschläge zur Umbildung der bestehenden Gesellschaft. So vor allem die Franzosen St. Simon und Fourier und der Engländer Owen.

1. Graf Saint-Simon (1760—1825), Sprößling einer der ältesten Adelsfamilien Frankreichs, fordert in seinen Schriften: *De l'industrie* (1817), *l'Organisateur* (1819/20), *Catéchisme des Industriels* (1823/24) und *Le nouveau Christianisme* (1825) eine neue Gesellschaft, die allein auf die Organisation der Arbeit gegründet ist. Die politische Regierung über Menschen ist in eine Verwaltung von Dingen, eine Leitung von Produktionsprozessen zu verwandeln. An Stelle des kriegerischen soll der Industriestaat, an Stelle des dogmatischen Buchstabenchristentums ein neues, soziales Christentum treten, mit dem einen Glaubenssatze: Liebe deinen Nächsten wie dich selbst! Allen Menschen soll die freieste Entwicklung ihrer An-

lagen gesichert werden. Jedem die Arbeit nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit der Lohn nach ihrer Arbeit!

Mehr unmittelbaren Erfolg als St. Simon selbst hatten bald nach seinem Tode seine Schüler Bazard und Enfantin, von denen jener die ökonomische Lehre des Meisters weiter auszubauen strebte, während des letzteren „soziale Religion" die Gedanken der „Heiligung durch Freude" und der Emanzipation des Fleisches schließlich in einer Weise betätigte, welche die polizeiliche Auflösung seiner Sekte zur Folge hatte.

2. Unabhängig von St. Simon baute Charles Fourier (1772—1837) seine harmonische Regelung der neuen Gesellschaft auf der vernünftigen Befriedigung aller menschlichen Neigungen und Triebe auf. Die Arbeit soll vermöge des Prinzips der „passionellen Attraktion" zum Genuß erhoben werden. Jeder hat das Recht und die Pflicht zu der seiner Eigenart entsprechenden Arbeit, wobei die Gleichgearteten sich schon von selbst assoziieren werden; der Ertrag wird nach dem jeweiligen Aufwande von Kapital, Arbeit und Talent verteilt. Von Fouriers geschichtsphilosophischen Gedanken ist der zu erwähnen, daß jede geschichtliche Phase und so auch die ganze Menschheitsentwicklung ihren aufsteigenden und absteigenden Ast habe. Er ist stärker in der Kritik der bestehenden als in dem positiven Aufbau seiner Zukunftsgesellschaft, der sehr viel Phantastisches enthält.

Fourier, der sein Leben lang ein armer Kommis blieb, wartete umsonst auf den Millionär, der ihm die Mittel zur Errichtung seines ersten Phalanstère (Riesengebäude für 1800 Personen) bringen sollte. Sein treuester Anhänger, der erst 1893 gestorbene Victor Considérant (geb. 1808) hat die Lehre des Meisters in zahlreichen Schriften vertreten.

Mit Philosophie sehr wenig zu tun hat die Utopie Cabets *Voyage en Icarie* (1840), die ihr Verfasser vergebens in Nordamerika praktisch zu verwirklichen suchte, desgleichen die staatliche „Organisation der Arbeit", die Louis Blanc (1803—82) in seiner gleichnamigen Schrift (1840) verfocht und 1848 in den „Nationalwerkstätten" für kurze Zeit ins Leben rief.

3. In England hatte schon vor Owen der menschenfreundliche Arzt Charles Hall (um 1745—1825) die aus dem Gegensatz von Arbeit und Kapital entsprungenen Schäden in seiner Schrift *The effects of civilisation on the people in European states* (1805, deutsch G. Adler 1905)

rücksichtslos dargelegt, aber seine Besserungsvorschläge wollen das Rad der Entwicklung zurückdrehen (Landwirtschaft als Grundlage, Verbot der Luxusindustrie u. ä.).

Anders der menschenfreundliche Fabrikant Robert Owen (1771—1858), der aus der von ihm geleiteten Baumwollspinnerei zu New Lanark eine Musterkolonie machte. Er kam auf den Gedanken, daß alle Wohlfahrtseinrichtungen nicht ausreichten, um seine Arbeiter aus der Sklaverei zu allseitiger und rationeller Entwicklung des Charakters und Verstandes, geschweige denn zu freier Lebenstätigkeit zu führen. Daraus entsprang sein späterer Kampf gegen Privateigentum, Kirche und die kapitalistische Form der Ehe, für Hebung der Volksschule und Arbeiterschutz. Während er in der Hauptschrift der ersten Epoche *A new view of society* (1813) das Hauptheilmittel in einer veränderten Erziehung der Jugend gesehen hatte, geht er in seinem *Book of the New moral world* (7 Teile, 1836—49), dem schon 1834 eine Zeitschrift gleichen Namens vorausging, zu entschiedenem Sozialismus über. Da der Charakter des Menschen ein Produkt seiner Anlagen und der ihn umgebenden Verhältnisse (wie man heute sagt, seines „Milieus") ist, müssen die letzteren so geordnet werden, daß gute Menschen daraus hervorgehen. Da nun aber der Mensch von Natur gut ist, wie Owen mit Rousseau und den meisten anderen Sozialphilosophen des 18. Jahrhunderts annimmt, so braucht man nur die „natürliche Ordnung" der Dinge herzustellen bezw. den Menschen zu predigen, die sie dann von selbst wollen werden. Diese Ordnung besteht in der genossenschaftlichen Produktion, die an Stelle der einander niederkonkurrierenden Einzelbetriebe tritt und die erzeugten Güter nicht nach der Leistung, sondern nach dem Bedürfnis verteilt. Auf dem Felde der Konsum- und Produktivgenossenschaften hat Owens Beispiel tatsächlich bahnbrechend gewirkt, während seine kommunistische Siedelung New Harmony in Nordamerika sich nicht halten konnte und weitere Kolonisierungspläne in Mexiko ebenfalls scheiterten.

4. In Deutschland traten, wenn wir von dem vereinzelten eigenartigen Versuche Fichtes (S. 281f.) absehen, die sozialistischen oder, wie man damals in der Regel sagte, „kommunistischen" Ideen weit später hervor als bei den beiden westeuropäischen Nationen. Mit dem Schneidergesellen Weitling, der die Lehren des französischen Utopismus in sich aufnahm und in seinen

*Garantien der Harmonie und Freiheit* (1842) — jetzt neu herausgegeben von F. Mehring (1908) — sowie in seinem vielgelesenen *Evangelium des armen Sünders* den Proletariern predigte, tritt der Sozialismus zum erstenmal in Verbindung mit der Arbeiterschaft, die durch raschen Umsturz des Bestehenden zu erreichen hoffte, was die Utopisten durch Erweckung humaner Gesinnung erstrebt hatten[1]. — In den 50er Jahren schrieb ein heute fast verschollener Marburger, dann Kasseler Professor Winkelblech (1810—65) unter dem Pseudonym Karl Marlo ein halbsozialistisches *System der Weltökonomie* (1850—59, trotz seiner 4 Bände unvollendet, 2. Aufl. 1884—86). Auch der Staatssozialismus des pommerschen Rittergutsbesitzers Karl Rodbertus (1805—75) kann hierher gezogen werden, der dem Staate die Aufgabe zuweist, das private Boden- und Kapitaleigentum allmählich — in einem Zeitraum von etwa fünfhundert Jahren! — in kommunistisches Arbeitseigentum überzuführen. Im übrigen gehört Rodbertus' sozialistische Lohn- und Werttheorie in das uns hier nicht interessierende volkswirtschaftliche Gebiet. Auf ihn berief sich vielfach die seit den 70er Jahren dem „Manchestertum" entgegentretende nationalökonomische Schule der sogenannten „Kathedersozialisten" (Held, Schmoller, Adolf Wagner, Joh. Huber, Schäffle, Rudolf Meyer u. a.).

Einen eigenartigen Staats-, man möchte fast sagen juristischen Sozialismus vertrat neuerdings auch Anton Menger (Wien) in seinen Schriften *Das Recht auf den vollen Arbeitsertrag* (1886, 3. Aufl. 1904), *Neue Staatslehre* (2. Aufl. 1904), *Neue Sittenlehre* (1905).

## II. P. J. Proudhon (1809—1865)

nimmt eine eigentümliche Mittelstellung zwischen Sozialismus und Individualismus ein, die er miteinander zu versöhnen strebt, so daß wir ihn beinahe ebensogut, wie unter die Sozialisten, unter die „Individualisten" des folgenden Paragraphen einreihen könnten. Die Werke Proudhons sind in 37 Bänden von *Lacroix* (Paris) herausgegeben worden. Über ihn vergleiche das dreibändige Buch des Nationalökonomen *Diehl, Proudhon, sein Leben und seine Lehre,* 1888—96 und die zusammenfassende Monographie seines begeisterten deutschen An-

---

[1]) Näheres über Weitling und die Entwicklung des deutschen Sozialismus überhaupt s. bei *F. Mehring, Geschichte der deutschen Sozialdemokratie,* 2 Teile, Stuttgart 1897 f., 3. Aufl. 1907.

hängers, des schwäbischen Arztes *Arthur Mülberger* († 1907), *Proudhon,* Stuttgart (Frommann) 1899.

Proudhon, ein armer Schriftsetzer, später Schriftsteller, als solcher etwas konfus, aber geistreich und ehrlich, faßte in seiner aufsehenerregenden ersten Schrift: *Qu'est-ce que la proprieté?* (1840) seine scharfe Kritik des Eigentumsrechts in die berühmt gewordene, übrigens schon 60 Jahre vor ihm von Brissot de Warville gebrauchte, Formel zusammen: *La proprieté c'est le vol,* die jedoch nur besagen will, daß das auf Ausbeutung fremder Arbeit beruhende Eigentum „Diebstahl" sei. Denn auf der anderen Seite bekämpft er auch den Kommunismus: das System des Privateigentums beutet die Schwachen zugunsten der Starken, das der Gütergemeinschaft die Starken zugunsten der Schwachen aus; beides aber widerspricht dem Prinzip der Gleichheit und Gerechtigkeit. Das von Hegelschen Ideen ausgehende *Système des contradictions économiques* oder *Philosophie de la misère* (1846), das die logische Abfolge der ökonomischen Ideen in der Vernunft entdeckt haben will, richtet sich sogar ziemlich scharf gegen den damaligen kommunistischen Sozialismus, so daß dessen Hauptvertreter, Karl Marx, mit einer noch schärferen Gegenschrift *Misère de la philosophie* (1847, deutsch von *E. Bernstein* und *K. Kautsky,* 1884) antwortete.

Proudhons Mittelstellung zwischen Sozialismus und Individualismus entsprechen auch seine praktischen Vorschläge. Er will nicht die privatwirtschaftliche Produktionsweise überhaupt, sondern nur ihre beiden Hauptübel, Geld und Zins, abschaffen, an deren Stelle sein auf dem Prinzip der Gegenseitigkeit beruhendes „mutualistisches" Kreditsystem des freien Tauschverkehrs treten soll. Die Staatsgewalt ist hierbei überflüssig: „Freiheit ist die Mutter der Ordnung." Alle Regierung ist tyrannisch, sie wird durch freies Zusammenwirken ersetzt. So ist Proudhon einer der Väter des modernen „Anarchismus" (der „Herrschaftslosigkeit") geworden.

Indem die Utopisten, als echte Kinder des Zeitalters der Aufklärung, das neue Gesellschaftsideal aus ihrem Kopfe herausspannen, verkannten sie die realen Machtfaktoren des sozialen Lebens. Ganz anders

### III. Der moderne oder marxistische Sozialismus.

Er entwirft nicht mehr ein fernliegendes Ideal, von dessen Vortrefflichkeit und Zweckmäßigkeit es die Menschen zu überzeugen gilt, sondern studiert die Ge-

setze der Gesellschaft, um auf dem Grunde einer bestimmt abgegrenzten wissenschaftlichen Geschichtsauffassung seine Lehre von der sozialen Entwicklung aufzubauen. Begründet wurde dieser moderne, sich als wissenschaftlich bezeichnende Sozialismus von dem Freundespaar Karl Marx und Friedrich Engels: so jedoch, daß nach Engels eigenem Bekenntnis „der größte Teil der leitenden Grundgedanken, besonders auf ökonomischem und geschichtlichem Gebiet, und speziell ihre schließliche scharfe Fassung Marx gehört".

1. Karl Marx (1818—83)

ging ursprünglich vom Junghegelianismus, insbesondere Feuerbach (§ 62), aus, aber bald über ihn hinaus. Die Kritik des Himmels, der Religion, der Theologie muß nach ihm zu einer Kritik der Erde, des Rechtes und der Politik werden. Es gilt, die Hegelsche Philosophie, welche die Welt „auf den Kopf gestellt", nämlich allein aus dem Kopfe (den Ideen) des Philosophen abgeleitet hat, „umzustülpen", die dialektische Methode auf die geschichtliche Wirklichkeit anzuwenden, um die eigentlich treibenden Mächte zu entdecken, die hinter den Beweggründen der geschichtlich handelnden Menschen stehen. Diese Mächte aber sind im letzten Grunde ökonomische, nicht ideelle. So verkündet die neue, „materialistische" Geschichtsauffassung, die schon in dem *Elend der Philosophie* (s. oben) gegenüber Proudhon hervortritt, bestimmter in dem in Gemeinschaft mit Engels verfaßten *Kommunistischen Manifest* (1848, 7. deutsche Auflage mit Vorwort von Kautsky 1906) zum Ausdruck kommt und schließlich in der Vorrede zur *Kritik der politischen Ökonomie* (1859, 2. vermehrte Auflage 1907) ihre klassische Formulierung erhält. Die ökonomische Struktur der Gesellschaft, in welche die Menschen ohne ihren Willen hineingeboren werden, bildet hiernach die reale Basis, auf der sich der gesamte Überbau der politischen und juristischen, ja auch der religiösen, künstlerischen oder philosophischen, kurz „ideologischen" Formen erhebt. „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt." Dies gesellschaftliche Sein aber ist kein starres, sondern, wie schon Hegel gezeigt, in beständigem Flusse begriffen. Seine Entwicklungsgesetze gilt es in naturwissenschaftlicher Methode zu erforschen und so die Geschichte der Menschheit wissenschaftlich zu begreifen. Auf einer gewissen Stufe der sozialen Ent-

wicklung nun gerät jener ökonomische Untergrund, da er inzwischen seine Eigenart wesentlich verändert hat, notwendig in Widerspruch mit dem überlebten juristisch-ideologischen Überbau. Dann tritt eine Epoche sozialer Umwälzungen ein, die je nachdem kürzer oder länger dauert und eine Änderung der bisherigen veralteten Produktionsweise bewirkt. So folgten einander im Laufe der Geschichte die asiatische (Barbarei), antike (Sklaventum), feudale (Leibeigenschaft) und modern-bürgerliche (Lohndienst) Produktionsweise: wobei jede frühere Gesellschaftsordnung die Keime der folgenden so lange in ihrem Schoße trug, bis diese zur Sprengung der vorhergehenden fähig war.

Auf diese seine Theorie der sozialen Entwicklung gründet Marx den Sozialismus der Gegenwart. Auch unsere Zeit nämlich befindet sich in einem solchen Konflikt: zwischen der veränderten, sozialisierten Produktionsweise (in Fabriken, Großhandel, Großgrundbesitz usw.), die sich naturgemäß immer weiter ausdehnt, und der veralteten Rechtsordnung des Privateigentums an den Produktionsmitteln. Dieser Konflikt, der namentlich in regelmäßig wiederkehrenden Industrie- und Handelskrisen von Zeit zu Zeit zum Ausbruch kommt, läßt sich nur dadurch endgültig lösen, daß das Überlebte dem Lebendigen, die veraltete Form dem neuen Inhalt weicht. „Das Kapitalmonopol wird," wie Marx in Band I, S. 793 seines großen nationalökonomischen Werkes *Das Kapital* (1. Band 1867, 4. Aufl. 1892; der 2. Band ist 1885, der 3. 1894 von Engels herausgegeben worden) sagt, „zur Fessel der Produktionsweise, die mit ihm und unter ihm aufgeblüht ist. . . Die kapitalistische Hülle wird gesprengt. Die Stunde des kapitalistischen Privateigentums schlägt. Die Expropriateure werden expropriiert." Die heutige, planlose Produktionsanarchie muß umschlagen in ein planmäßig organisiertes, zentral geleitetes Zusammenwirken, dessen erste Voraussetzung die „Vergesellschaftung" der Produktionsmittel (Grund und Boden, Rohstoffe, Maschinen, Verkehrsmittel u. a.) ist. Das individuelle Privateigentum wird durch diese „Negation der Negation" wiederhergestellt, aber jetzt auf Grund der Kooperation freier Arbeiter und ihres Gemeineigentums an den Produktionsmitteln. Aufgabe des modernen Sozialisten ist es nicht, den Organisationsplan eines zu schaffenden „Zukunftsstaates" auszuarbeiten, sondern sich und seine Mitarbeiter auf die von selbst kommende Umwälzung vorzubereiten, ihr „Geburtshelfer" zu werden.

Die nationalökonomischen Einzeltheorien des Mehrwerts, der Krisen, des Zusammenbruchs, der Verelendung u. a., die bei Marx mit dieser geschichtsphilosophischen Lehre in Verbindung gesetzt werden, müssen wir übergehen.

### 2. Friedrich Engels.

Während Marx mit der Fertigstellung seines ökonomischen Systems (im *Kapital*) beschäftigt war, überließ er den philosophischen und naturwissenschaftlichen Ausbau sowie die Popularisierung des „historischen Materialismus" dem vertrauten Freunde Friedrich Engels (aus Barmen, 1820—95), der vorher bereits *Die Lage der arbeitenden Klassen in England* (1843) geschildert und mit Marx zusammen die Streitschrift „gegen Bruno Bauer und Konsorten": *Die Heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik* (1845)[1]), sowie das *Kommunistische Manifest* (s. oben) abgefaßt hatte. Engels' Buch *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats* (1884, jetzt in 12. Auflage) gibt im Anschluß an die prähistorischen Forschungen des Amerikaners L. H. Morgan eine Ergänzung der sozialen Entwicklungsgeschichte des *Kapital* durch die hinzugefügte Darstellung der vor- oder urgeschichtlichen Periode. Philosophisch wichtiger ist die Streitschrift gegen Dühring (s. § 77): *Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft* (1878, jetzt in 6. Auflage), heute gewöhnlich kurz als *Antidühring* bezeichnet, die, obschon zunächst scharfe Polemik, doch eine „mehr oder minder zusammenhängende Darstellung der von Marx und mir vertretenen dialektischen Methode und kommunistischen Weltanschauung, und dies auf einer ziemlich umfassenden Reihe von Gebieten gibt" (*Vorwort* S. XI f.). Als philosophisch interessant heben wir aus dem — in der 2. Auflage neubearbeiteten — Abschnitt *Theoretisches* folgende, die Selbständigkeit des Menschen gegenüber der Natur besonders deutlich hervorhebende Stelle hervor: „Mit der Besitzergreifung der Produktionsmittel durch die Gesellschaft ist die Warenproduktion beseitigt und damit die Herrschaft des Produkts über die Produzenten . . ., die nun zum erstenmal bewußte, wirkliche Herren der Natur, weil und indem sie Herren ihrer

[1]) Diese Abhandlung findet man jetzt mit den übrigen Jugendschriften und -aufsätzen beider Freunde am besten in dem mit ausführlichen, gut orientierenden Einleitungen und Anmerkungen versehenen Sammelwerke von *Franz Mehring, Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferd. Lassalle*, 4 Bde., Stuttg. 1902. (Der 4. Band enthält Lassalles Briefe an Marx.)

eigenen Vergesellschaftung werden . . . Erst von da an werden die Menschen ihre Geschichte mit vollem Bewußtsein selbst machen . . . Es ist der Sprung der Menschheit aus dem Reich der Notwendigkeit in das Reich der Freiheit" (3. Aufl. S. 305f.).

Es sei bei dieser Gelegenheit bemerkt, daß die „historischen" Materialisten, obwohl von dem französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts beeinflußt, sich doch von dem vulgären naturphilosophischen Materialismus der Büchner, Vogt usw. stets sorgfältig geschieden, vielmehr als „Erben" der „klassischen" Philosophie von Kant, Fichte, Hegel betrachtet haben. Ferner, daß die „materialistische" Geschichtsauffassung nicht als Dogma, sondern als Methode gemeint ist und von Marx ausdrücklich nur als „Leitfaden" für seine Studien bezeichnet wird. Endlich hat Engels im letzten Jahrzehnt seines Lebens — und zwar ausdrücklich auch als die Ansicht seines verstorbenen Freundes Marx von jeher — erklärt, daß das ökonomische Moment nicht das „einzige", sondern nur das „in letzter Instanz" bestimmende Moment der sozialgeschichtlichen Entwicklung sei; je mehr politisch-juristisch-philosophisch-religiöser „Überbau" sich entwickle, desto mehr trete eine Wechselwirkung zwischen allen diesen Momenten ein. Den „ideologischen" Faktoren wird eine relative Selbständigkeit, ein rückwirkender Einfluß auf die ganze gesellschaftliche Entwicklung, selbst auf die ökonomische, zugesprochen[1]).

### 3. Jüngere Marxisten.

Das wissenschaftliche Organ des Marxismus ist die seit 1883 erscheinende Wochenschrift *Die neue Zeit*, in der seit nun bald drei Jahrzehnten eine größere Anzahl Schriftsteller der verschiedensten Nationalitäten die marxistische Methode verteidigt und weiter auszubilden gesucht haben. Der Herausgeber, Karl Kautsky (geb. 1854), hat seine Stärke auf dem Gebiete der ökonomischen Theorie. Von seinen Hauptschriften nennen wir: *Karl Marx' ökonomische Lehren gemeinverständlich dargestellt und erläutert* (1887, jetzt in 12. Aufl.), *Das Erfurter Programm, in seinem grundsätzlichen Teile erläutert* (1892, jetzt in 9. Aufl.), sowie seine gegen die Kritik Bernsteins (S. 458) gerichtete Antikritik: *Bernstein und das sozialdemokratische Programm* (1899).

---

[1]) Die näheren Belege s. u. a. bei *Woltmann*, a. a. O., S. 238 bis 251.

Eine gute Skizze der mittelalterlichen Geschichtsentwicklung bis in den Anfang der Neuzeit gibt die ausführliche Einleitung seiner Bd. I, S. 318 zitierten Schrift über Thomas Morus. Später hat er auch seine prinzipielle Stellung zur Ethik präzisiert in der Schrift *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*, Stuttgart 1906. — Einen bemerkenswerten Versuch der Anwendung der materialistischen Geschichtsauffassung auf das literarisch-historische Gebiet machte *Franz Mehring, Die Lessing-Legende* (1893, 2. Auflage 1908), auf das religionsgeschichtliche *K. Kautsky, Der Ursprung des Christentums,* Stuttgart 1908. Das vielgelesene Buch von *A. Bebel, Die Frau und der Sozialismus* (1879, 50. Aufl. 1910) erhebt selbst keinen Anspruch auf philosophische Bedeutung. Von weiteren, philosophisch in Betracht kommenden Mitarbeitern der *Neuen Zeit* nennen wir: die Franzosen Bonnier und Lafargue, den Russen Plechanow, den Polen Kasimir von Kelles-Krauz (†), die Deutschen E. Bernstein (bis 1899), H. Cunow und Konrad Schmidt (bis 1899), den Italiener Antonio Labriola († als Professor zu Rom 1904, vgl. dessen geistvolle Schriften: *Socialisme et philosophie,* Paris 1899; *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire,* 2. Aufl. 1902), den Holländer A. Pannekoek, die Österreicher Max Adler und O. Bauer. Eine geschlossene philosophische Richtung hat sich innerhalb des modernen Sozialismus noch nicht zu allgemeiner Anerkennung gebracht. Der Materialismus wiegt vor, vgl. z. B. *Plechanow, Beiträge zur Geschichte des Materialismus;* andere zeigen sich von Kant mehr oder weniger beeinflußt.

## IV. Kritische Nebenströmungen in und neben dem Marxismus.

Zwar hat, wenigstens in Deutschland, gegenwärtig die marxistische Lehre alle anderen sozialistischen Theorien in den Hintergrund gedrängt. Dennoch waren neben dem Marxismus von jeher und sind neuerdings auch innerhalb desselben kritische Nebenströmungen vorhanden.

1. So schließt sich der bekannte Ferdinand Lassalle (1825—64) zwar in seinen ökonomischen Lehren im allgemeinen an Marx an (ohne ihn zu nennen), ist aber mehr Staatssozialist als dieser. Für die Philosophie kommt außer seinem hegelianisierenden Erstlingswerk über Heraklit (s. Bd. I, S. 33) vor allem sein Hauptwerk *Das System*

*der erworbenen Rechte* (2 Bände 1861, 2. Aufl. herausg. von *Lothar Bucher* 1880) in Betracht. Es führt den Grundgedanken aus, daß alle juristischen Begriffe (wie Eigentum, Vertrag, Familie, Erbrecht usw.) nicht sowohl logische als historische Kategorien seien; zur wissenschaftlichen Begründung des Sozialismus trägt indes diese Rechtsphilosophie Lassalles wenig bei. In seinem stürmischen ethischen Idealismus Fichte verwandt, bleibt er theoretisch doch im wesentlichen Hegelianer. Von Lassalles *Reden und Schriften* (herausg. von *E. Bernstein*, 3 Bände, 1891—94) heben wir als mehr philosophisch besonders die Gedächtnisrede über *Die Philosophie Fichtes und die Bedeutung des deutschen Volksgeistes* und die „Über den besonderen Zusammenhang der gegenwärtigen Geschichtsperiode mit der Idee des Arbeiterstandes“ (1863) hervor.

2. Interessant ist der außerhalb der sozialistischen Kreise wenig bekannte Versuch des philosophischen Gerbers Josef Dietzgen (1828—88): *Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit* (1869, 1903 neu herausgegeben mit einer Einleitung von A. Pannekoek), weil er bereits — wenn auch zuweilen unter eigenartiger Terminologie — wesentliche erkenntniskritische Gesichtspunkte bringt. Zwar nimmt er zum Ausgangspunkt die „universale, unbegrenzte, absolute Natur“, aber er hat eingesehen, daß Lehren nur dadurch zu Wissenschaften werden, wenn sie „die Form zu erklären und auf Gesetze zurückzuführen streben“, und rühmt Kant, weil er mit der Erkenntniskritik beginne; auch in der Ethik nähert er sich Kants kategorischem Imperativ, dem er freilich eine empiristische Färbung gibt. Erläuterungen der Hauptschrift gaben Dietzgens spätere *Streifzüge eines Sozialisten in das Gebiet der Erkenntnistheorie* (Hottingen-Zürich, 1887). Weniger methodisch gehalten sind *Das Acquisit der Philosophie* und die *Briefe über Logik* (herausgeg. von seinem Sohne Eugen Dietzgen, 1895, 2. Aufl. 1903). Neuerdings sucht Eugen Dietzgen in Verbindung mit einigen amerikanischen Parteigenossen den „erkenntnistheoretisch rückständigen“ „Engmarxismus“ von Kautsky, Plechanow, Mehring u. a. durch dessen Erweiterung in erkenntniskritischer, ethischer, naturwissenschaftlicher und „weltdialektischer“ Hinsicht zu korrigieren und ergänzen. Vgl. namentlich das umfangreiche, stark polemische Buch von *E. Untermann, Die logischen Mängel des engeren Marxismus*, München 1910.

3. Erst gegen Ende des Jahrhunderts entstand innerhalb des wissenschaftlichen Sozialismus eine kritische Richtung, die von einer rein historisch-ökonomischen Begründung des Sozialismus abzulenken suchte. Ihr literarischer Hauptvertreter war Eduard Bernstein (geb. 1850), dessen Buch *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgabe der Sozialdemokratie* (1899, jetzt in 13. Aufl.) nebst seiner Broschüre: *Wie ist wissenschaftlicher Sozialismus möglich?* (1901) lebhafte Diskussionen nicht nur innerhalb seiner Partei, sondern auch in anderen sozialphilosophisch interessierten Kreisen hervorrief. In der richtigen Empfindung, daß dem Marxismus bisher noch die bewußte und methodische Berücksichtigung des ethischen Moments sowie eine tiefere erkenntniskritische Begründung fehle, verlangte der frühere orthodoxe Marxist Bernstein eine stärkere Betonung der „ideologischen" Elemente und faßte seine Tendenz schließlich in dem Ruf: Zurück auf Kant! Zurück auf F.A. Lange! zusammen. Allein dieser „Kritizismus" wurde von ihm nicht, wie von anderen Sozialisten (S. Gunter, M. Adler u. a.), folgerichtig durchgeführt. Das Organ der „revisionistischen" Richtung in Deutschland sind die *Sozialistischen Monatshefte;* außerdem gab Bernstein mehrere Jahre hindurch eine historisch-bibliographische Monatsschrift *Dokumente des Sozialismus* heraus.

Philosophisch durchgebildeter als Bernstein, vertrat Ludwig Woltmann (1871—1907), den wir bereits (S. 398) als Darwinisten kennen gelernt haben, in seinem *System des moralischen Bewußtseins* 1898, wie in seinem zu Anfang dieses Paragraphen zitierten Buche *Der historische Materialismus, Darstellung und Kritik der marxistischen Weltanschauung,* eine eigenartige Synthese von Kant, Marx und Darwin. Kants Philosophie biete die „logischen Mittel", um eine systematische Kritik des Marxismus herbeizuführen. Ihre kritische Methode ergänze die genetische von Darwin und Marx, in welchem letzteren Woltmann den Kritizismus schon im Keime enthalten sieht. Später wandte sich Woltmann, vom Sozialismus abweichend, mehr anthropologisch-sozialen Problemen, insbesondere der Rassenfrage, zu.

Von ausländischen Sozialisten heben wir als Anhänger einer die ideologischen Momente stärker betonenden, zum Teil ebenfalls dem Kritizismus nahe stehenden Richtung hervor: die Franzosen Jean Jaurès und Chr. Rappoport, die Russen Lawrow (1823—1900), N. Berdiajew, P. v. Struve (der mittlerweile zum Liberalismus übergegangen ist) und

aus neuerer Zeit besonders den Soziologen M. Tugan-Baranowsky (dessen Werke s. S. 446). In den letzten Jahren treten, namentlich in Österreich, mehrere jüngere Sozialisten energisch für eine philosophische Vertiefung des Marxismus durch Kants erkenntniskritische Methode ein, so Max Adler (*Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* in Bd. I der *Marx-Studien,* Wien 1904, *Marx als Denker,* Berlin 1908) und Otto Bauer (in mehreren Aufsätzen in der *Neuen Zeit*).

## § 75. Die Philosophie des Individualismus. (Stirner und Nietzsche.)

Während die Geschichte der sozialistischen Philosophie eine durch das ganze 19. Jahrhundert sich fortsetzende Kette von wenigstens wesenähnlichen Persönlichkeiten ergibt, finden wir als philosophische Vertreter eines radikalen Individualismus im wesentlichen nur zwei Denker, die zudem nicht bloß zeitlich, sondern auch in Charakter, Ausgangspunkt und Lehre die größten Differenzen aufweisen: Max Stirner und Friedrich Nietzsche.

### 1. Stirner.

*J. H. Mackay, Max Stirner, sein Leben und sein Werk, 1898, 2. Aufl. 1910. Von Mackay rührt auch eine Ausgabe von Stirners (unbedeutenden) kleineren Schriften her. Das Hauptwerk „Der Einzige und sein Eigentum“ (Leipzig 1845, 3. Aufl. 1900) ist seit 1892 auch bei Reclam erschienen.*

Max Stirner, eigentlich Kaspar Schmidt, geboren 1806 in Bayreuth, studierte, vorzugsweise in Berlin, Philosophie und Philologie, bewarb sich vergebens um eine staatliche Stellung, war eine Zeitlang Lehrer an einer höheren Privatmädchenschule in Berlin und verkehrte hier mit dem Kreis der „Freien“ (Bruno Bauer u. a.), aus dem sein oben genanntes Hauptwerk (Ende 1844) hervorwuchs. Seitdem hat er nichts von Bedeutung mehr geschrieben. Er starb 1856 verschollen und in größter Dürftigkeit.

Nicht dies unscheinbar verlaufene Leben kennzeichnet Stirner, sondern eine in dieser Kühnheit vor ihm vielleicht nie oder nur von einzelnen griechischen Sophisten verkündete Lehre. Stirner knüpft zwar an die Junghegelianer Bruno Bauer und Feuerbach an, aber nur, um über sie hinauszugehen. Er will nicht die Sache Gottes, nicht die der Menschheit oder des Vaterlandes vertreten,

ja nicht einmal die Sache „des“ Menschen, in dem Feuerbach das höchste Wesen erkannt, den Bruno Bauer überhaupt erst gefunden zu haben meinte, sondern lediglich seine eigene: „Mir geht nichts über Mich!“ (NB. Ich, Mir, Mich usw. wird stets mit großen Anfangsbuchstaben geschrieben!) Weder die „Alten“ (das Altertum) noch die „Neuen“ (das Christentum) befriedigen ihn: der sogenannte „Geist“ ist eine Lüge, ein Spuk, ein Sparren; ebenso der Beruf, die Wahrhaftigkeit, die Liebe; Sittlichkeit ist Borniertheit. Er will auch keine Hierarchie des Geistes, kein „Pfaffentum der Idee“. Ja selbst die Freien, die Neuesten unter den Neuen, genügen ihm nicht: weder der politische Liberalismus der Bourgeoisie, der nur die Besitzenden privilegiert, die Nichtbesitzenden dagegen aussaugt, noch der soziale der Kommunisten, der alle zu besitzlosen „Lumpen“ statt, wie es richtig wäre, zu „Egoisten“ macht, noch endlich der humane der neuesten Kritiker, der gänzlich uninteressiertes Handeln des einzelnen verlangt. Sie alle, auch „der Mensch“ Feuerbachs und Bauers, sind Feinde des Egoismus, des vergänglichen, wirklichen, endlichen Einzel-Ich.

Handelte der erste, kritische Teil des Buches vom Menschen, so trägt der zweite die kurze Überschrift: Ich. Nicht bloß das Jenseits außer Uns, sondern auch das Jenseits in Uns muß zerstört werden. Nicht Freiheit ist das erstrebenswerte Ziel — der „Freie“ ist im Grunde nur der Freiheitssüchtige —, sondern Eigenheit; der „Eigene“ ist der geborene Freie. Das Gewissen macht zum Schwächling. Suchet Euch selbst, werdet Egoisten, laßt Euere törichte Sucht, etwas anderes zu sein, als Ihr seid! Nehmt Euch die Freiheit selbst, anstatt sie zu verlangen oder sie Euch schenken zu lassen! Betragt Euch als Mündige, als Freie! Auch das „Recht“ ist nur „ein Sparren, erteilt von einem Spuk“. Ich bin zu allem berechtigt, was Ich vermag. Ich kenne keine Pflicht und kein Gesetz. An die Stelle des Staates muß ein „Verein von Egoisten“ treten, in dem jeder tut, was er will. Daß darum nicht alles drunter und drüber geht, dafür wird jedes einzelne Ich schon sorgen, indem es sich nichts gefallen läßt. Alles „Heilige“ ist ein Band, eine Fessel. Weg mit der Familie, dem Volke, der Partei, der Strafe, weg auch mit dem neuen Ideal des „freien Menschen“! Die „Eigenheit“ kennt kein Gebot der Treue, Anhänglichkeit, Sittlichkeit. — Auch in der Frage des Eigentums geht Stirner über die bisher Radikalsten

(Babeuf, Proudhon, Weitling) weit hinaus. Ich bin zu jedem Eigentum berechtigt, zu dem Ich Mich ermächtige. Greife zu und nimm, was Du brauchst; das ist nicht verächtlich, sondern „die reine Tat des mit sich einigen Egoisten"! Dein Vermögen ist, was Du vermagst. Liebe ist gewiß schön, aber sie darf nicht zum Gebot erhoben werden, sondern ist, wie jedes meiner Gefühle, mein Eigentum. Unzähliges, selbst mein Leben und meine Freiheit, will Ich dem Anderen mit Freuden opfern, nur nicht Mich selbst. Ich liebe die Menschen, weil es Mich glücklich macht. Auch vor Lüge und Eidbruch wird der Eigene im gegebenen Falle nicht zurückschrecken. Wie Luther sein Mönchsgelübde um „Gottes", um der „höheren" Wahrheit willen brach, so tue Ich es um „Meinetwillen": was natürlich etwas ganz anderes ist als um des Gewinnes willen; denn der Sklave des Gewinnes, des Geldsacks ist nicht mehr „sein" eigen. [Was bedeutet hier „Ich", „Mein", „eigen"?] Trachten wir nicht nach Gemeinschaft, selbst nicht nach der umfassendsten, der „menschlichen Gesellschaft", sondern nach der „Einseitigkeit"! Nur im losen „Verein" kann sich der Eigene behaupten und seine ganze Kraft geltend machen. Keine Revolution, die auf Änderung der politischen oder sozialen Einrichtungen geht, sondern „Empörung", d. h. Emporrichtung des Individuums, das sich überhaupt nicht mehr „ein"richten lassen will! Cäsar war ein Revolutionär, der noch von der Änderung der Zustände das Heil erwartete, Christus dagegen und seine ältesten Anhänger die wahren „Empörer", die ungestört von der Obrigkeit ihren *eigenen* Weg wandeln wollten und gerade deshalb, weil sie das Umwerfen des Bestehenden von sich wiesen, seine wirksamsten Vernichter wurden. Mein Verkehr mit der Welt besteht darin, daß Ich sie und in ihr Mich selbst genieße. Nichts von Beruf, Bestimmung, Aufgabe, Ideal! Bange nicht um das Leben, grübele nicht darüber, sondern genieße es! Nicht „der Mensch" ist, sondern Ich bin das Maß aller Dinge, keinem dienstbar als meiner eigenen Kritik. Ja, Ich kann die mir liebsten Gedanken im nächsten Augenblicke von mir werfen und bleibe doch, der Ich bin, schaffe neue Gedanken, denn Ich bin ihr alleiniger Eigner. Wir sind allzumal vollkommen, es gibt keinen Sünder: wie denn die Worte „gut" und „böse" für den Eigner keinen Sinn haben. Alles an Mir ist — *einzig*, Ich bin — der *Einzige*. Nur auf Mich selbst, den Einzigen, den sich selbst verzehrenden, vergänglichen

Schöpfer seiner selbst, stelle Ich meine Sache, und so lautet Anfang und Schluß Meiner Weisheit (und des Stirnerschen Buches): „Ich hab' Mein' Sach' auf Nichts gestellt."

## 2. Der moderne Anarchismus.

*R. Stammler, Die Theorie des Anarchismus, 1894. Vgl. auch E. Bernstein, Die soziale Doktrin des Anarchismus (Neue Zeit X, 1). Ein anschauliches Bild der verschiedenen Richtungen gibt in belletristischer Einkleidung J. H. Mackay, Die Anarchisten, Kulturgemälde aus dem Ende des 19. Jahrhunderts, Zürich 1891 (Volksausgabe, Berlin 1893). Vgl. ferner P. Eltzbacher, Der Anarchismus, Berlin 1900; dazu die namentlich über die Entwicklung des Anarchismus belehrenden Aufsätze des Holländers Chr. Cornelissen und des Italieners L. Fabbri im Archiv für Sozialwiss., Bd. XXVI (1908).*

Stirners merkwürdiges Buch erregte nur vorübergehend einiges Aufsehen, wurde rasch vergessen und hat erst in neuerer Zeit, seit unter anderen E. von Hartmann von neuem darauf aufmerksam gemacht, wieder Beachtung (2. Aufl. 1882), noch später in Mackay u. a. eifrige Anhänger gefunden. Ebenso hat das andere Haupt der modernen anarchistischen Theorie, der bereits S. 450f. von uns behandelte Proudhon, keine dauernden Erfolge erzielt. Als in den 60er Jahren des 19. Jahrhunderts das, was man heute meistens unter „Anarchismus" versteht, d. h. die politisch-anarchistische Bewegung, in Fluß kam, hat man im allgemeinen wenig an jene beiden Theoretiker angeknüpft: wie denn überhaupt die uns hier allein interessierende Theorie der „Herrschaftslosigkeit" seitdem systematisch kaum fortgebildet worden ist.

Es lassen sich heute wesentlich zwei, einander entgegengesetzte, Typen derselben unterscheiden:

a) Der kommunistische Anarchismus oder „freiheitliche" Kommunismus (*communisme libertaire*), vertreten durch die Russen Bakunin († 1876) und Fürst Peter Krapotkin (in London), den Professor der Geographie Elisée Reclus in Brüssel († ) u. a. Sein Fundament ist das Prinzip der Brüderlichkeit, sein Ziel „die in der vollen Entwicklung aller materiellen, intellektuellen und moralischen Kräfte bestehende" Freiheit, die keine anderen Beschränkungen als die „uns von den Gesetzen unserer eigenen Natur vorgeschriebenen" kennt. „Jedem nach

seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!" Dies Ziel ist aber nur auf dem Boden völliger ökonomischer und sozialer Gleichheit zu erreichen, daher Verwerfung des Privateigentums: „Alles gehört allen!" Der Weg zu diesem Ideal ist die freie unpolitische Organisation der sozialen Kräfte, in der alle Gewalt aufgehoben ist und jeder dem anderen hilft, wie dies Krapotkin in seinem Werke *Gegenseitige Hilfe in der Entwicklung* (deutsch von *G. Landauer*, 1904) nicht bloß für die Menschen, sondern, Darwin ergänzend, auch für die Tierwelt als wichtigen Entwicklungsfaktor nachweist. Nur gegenüber der Zwangsgewalt des heutigen Staates ist, um sie zu brechen, ebenfalls offene Gewalt erlaubt. Diese Richtung des Anarchismus ist gegenwärtig die verbreitetste, wenigstens in den romanischen Ländern und Nordamerika. Nahe steht ihr der französisch-italienische Gewerkschafts-„Syndikalismus".

b) Philosophisch interessanter, weil theoretisch folgerichtiger, ist der individualistische Anarchismus J. H. Mackays (in Deutschland) und B. Tuckers (Boston), dem auch der norwegische Dichter H. Ibsen († 1906) in einzelnen seiner Dramen zuneigte, und dem auch Leo Tolstois (S. 469) Auffassung des Christentums verwandt ist. Dieser Anarchismus kennt keine Versöhnung zwischen Freiheit und Autorität, Egoismus und Altruismus, Individualismus (Anarchismus) und Sozialismus, von welcher der kommunistische Anarchismus oder „libertäre Kommunismus' träumt. Er betrachtet vielmehr den Sozialismus als die „letzte Universaldummheit der Menschheit". Die durch denselben herbeigeführte Ausbeutung der Starken durch die Schwachen (vgl. Proudhon) wird seine Auflösung zur Folge haben. Privateigentum verbietet der individualistische Anarchismus nicht, im Gegenteil, alle sollen Privateigentümer sein. Alle staatliche und rechtliche Gewalt muß wegfallen; nur so ist ein harmonisches gesellschaftliches Dasein möglich. Aber diese Zukunft ist nicht von den Gewaltakten der „Propaganda der Tat", sondern allein von dem allmählichen langsamen Fortschritt der Vernunft zu erwarten. Freie Assoziation der einzelnen zu bestimmten, namentlich wirtschaftlichen Zwecken läßt freilich auch Mackay zu, während das äußerste Extrem der Herrschaftslosigkeit, das Stirner vertrat, jede praktische Folgerung ausschloß.

Wieder ganz anders geartet ist der aristokratische Anarchismus oder Individualismus Nietzsches.

### 3. Friedrich Nietzsche.

*Aus der von Jahr zu Jahr mehr anschwellenden Nietzsche-Literatur (das meiste bringt Ueberweg-Heinze IV, § 40) seien von zusammenfassenden Gesamtschilderungen hervorgehoben: A. Riehl, Fr. Nietzsche, der Künstler und der Denker (Klass. d. Philos. VI) 1897, 5. Aufl. 1909; ferner der einen klaren Überblick über die verschiedenen sich in Nietzsche kreuzenden Tendenzen gebende Vortrag von H. Vaihinger, Nietzsche als Philosoph, 3. Aufl. 1905; weiter H. Lichtenberger, La philosophie de Fr. Nietzsche, 1898, ins Deutsche übersetzt und eingeleitet von Nietzsches Schwester, Frau Elisabeth Förster-Nietzsche, 1899, 2. Aufl. 1900. Th. Ziegler, F. Nietzsche, 1899. R. Richter, F. Nietzsche, sein Leben und sein Werk, 2. Aufl. 1909. K. Joël, Nietzsche und die Romantik, 1905. Seillière, Apollo oder Dionysos?, übersetzt Berlin 1906. Ein klares Bild seines Wesens und besonders seiner Jugendentwicklung empfängt man aus seines Jugendfreundes P. Deußen ‚Erinnerungen an F. Nietzsche', Lpz. 1901. Reiche Aufklärung und eine Fülle von Material aus bisher ungedruckten Dokumenten bringt das im ganzen gegnerisch gehaltene Werk von C. A. Bernoulli, Franz Overbeck und Friedrich Nietzsche. 2 Bde., Jena 1908. Sehr empfehlenswert zur Lektüre des Zarathustra wie zum Verständnis Nietzsches überhaupt: H. Weichelt, Also sprach Zarathustra', erklärt und gewürdigt. Lpz. 1910.*

*Die große Gesamtausgabe von Nietzsches Werken enthält in ihrer 1. Abteilung seine zusammenhängenden Werke (8 Bände), in der 2. (7 Bände) Schriften, Fragmente, Entwürfe, Aphorismen u. a. aus dem im Nietzsche-Archiv zu Weimar von seiner Schwester treu aufbewahrten Nachlaß. Die letztere hat ihm eine liebevolle, ins einzelne gehende Biographie gewidmet: Das Leben Fr. Nietzsches. 1. Band 1895, 2. Band 1897 ff. — Gesammelte Briefe, hrsg. von P. Gast (Pseudonym für Heinrich Köselitz) und E. Förster-Nietzsche, 4 Bände 1900—1905. Die 1. Abteilung der Werke ist auch in kleinerem Format zu billigerem Preise Lpz. 1899 erschienen, daneben neuerdings in einer dritten, noch billigeren, sogenannten „Taschenausgabe". Das Nietzsche-Archiv wurde bis 1908 von seiner Schwester und wird seitdem von einem Kuratorium verwaltet.*

Friedrich Nietzsche (1844—1900), thüringischer Pfarrerssohn, früh ohne Vater, in Schulpforta erzogen, in Bonn und Leipzig Schüler des Philologen Ritschl, schon mit 24 Jahren ordentlicher Professor der klassischen Philologie zu Basel, muß 1878 wegen einer beginnenden schweren (Gehirn-?) Krankheit seine Stellung aufgeben und bringt von da an, als „irrender Flüchtling" und einsam Leidender, seine Sommer meist im Engadin, die Winter an der Riviera zu. In den Krankheitspausen erzeugt sein leidenschaftlich bewegter Geist jetzt ein Werk nach dem anderen, fast alle bezeichnenderweise in Aphorismen

geschrieben. Seit 1889 in unheilbare Geisteskrankheit verfallen, lebt er bei seiner Mutter in Naumburg, nach deren Tode bei seiner verwitweten Schwester in Weimar, wo ihn am 25. August 1900 der Tod von seinen Leiden erlöst.

Nietzsche spiegelt in seinem ruhelosen Sehnen und Suchen unsere gärende Zeit wider. Von beinahe sämtlichen literarischen, philosophischen und künstlerischen Strömungen der Gegenwart läßt er sich ergreifen, um sich schließlich von allen loszureißen. Es lassen sich drei Stadien seiner Entwicklung unterscheiden:

a) *Schopenhauer-Wagnersche Periode.* Nietzsches erstes bedeutenderes Werk: *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1872) will Schopenhauer und Richard Wagner mit Äschylus zu einem in Wahrheit „zentaurischen" Ganzen vereinen, das nur durch die gemeinsame ästhetische Weltanschauung zusammengehalten wird: die ganze Welt ist nur um der Kunst willen von dem Ur-Einen geschaffen. Zwei gewaltige Kunsttriebe herrschen in der Natur und den Werken echter Kunst: der dionysisch-orgiastische des Musikers und Tragöden und der apollinisch-heitere, maßvolle des Bildners und epischen Dichters. Der erstere, der „Geist der Musik", aus dem die Tragödie entspringt, ist der dem Verfasser kongenialere: aus ihm sieht er eine neue Kultur entstehen, ruhend auf der „tragischen Erkenntnis" des Lebens, die dem künstlerischen Genius eigen ist.

Aus diesem Standpunkt gehen dann weiter die vier Stücke *Unzeitgemäßer Betrachtungen* (1873—76) hervor: die zwei ersten Streitschriften gegen den „Bildungsphilister" D. Fr. Strauß und gegen das Übermaß des Geschichtlichen in der modernen Erziehung (*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*), während die zwei späteren, *Schopenhauer als Erzieher* und *Richard Wagner in Bayreuth,* das neue Ideal im Anschluß an ihre Vorbilder positiv entwickeln. Persönliche Erfahrungen mit R. Wagner, sowie dessen mittelalterlich-christlicher Parsifal bewirken einen entschiedenen Bruch. Ein völlig anderes Gesicht zeigt Nietzsches

b) *Positivistisch-rationalistische Periode.* Das sie charakterisierende Hauptwerk *Menschliches Allzumenschliches* (3 Bände, 1878—80)[1]) bezeichnet sich als ein „Buch für

---

[1]) Nicht ohne den Einfluß von *P. Rée* (*Der Ursprung der moralischen Empfindungen,* 1877) geschrieben.

freie Geister" zum Andenken Voltaires an dessen hundertjährigem Todestag. An die Stelle des schönheitstrunkenen Dionysos tritt jetzt die hoheitvolle, ruhig-klare Göttin Athene, ja sogar der vor wenigen Jahren noch aufs schärfste verspottete nüchtern-moralische Sokrates, das Prototyp der Aufklärung. Der künstlerische Mensch heißt nunmehr ein „an sich schon zurückbleibendes Wesen"; er muß sich weiter entwickeln zum wissenschaftlichen Menschen. Denn die Künstler sind die Verherrlicher der religiösen und philosophischen Irrtümer der Menschheit. Höchster Kultur- und Lebenszweck ist für Nietzsche jetzt nicht mehr die Kunst, sondern die Erkenntnis. Erhebung, Beruhigung, Aufhellung der Gedanken sind es, welche die „Dreifaltigkeit der Freude" bewirken. Die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung des Darwinismus, also die „Historie" zieht ihn an. In der Moral neigt er dem utilitarischen und zugleich dem Vernunftprinzip zu. Ähnlich heißt es noch in der *Morgenröte* (1881): Nicht dem Gefühl, sondern der Vernunft und Erfahrung vertraue!

Aber die wissenschaftliche Betrachtungsweise kann seiner leidenschaftlichen Feuernatur auf die Dauer nicht genügen. Ein neuer Nietzsche, der sich in der eben genannten Schrift erst leise ankündigt, kommt zum Durchbruch in *Die fröhliche Wissenschaft* (1882) und tritt voll hervor in seiner dritten, der

c) *Zarathustra-Periode*, die in erster Linie durch sein berühmtestes und eigenartigstes Werk: *Also sprach Zarathustra* (1883—85) gekennzeichnet wird. Daneben stehen: *Jenseits von Gut und Böse* (1886), *Zur Genealogie der Moral* (1887), *Der Fall Wagner* (1888), *Die Götzendämmerung oder wie man mit dem Hammer philosophiert* (1888). Von dem geplanten Hauptwerk: *Der Wille zur Macht, Versuch einer Umwertung aller Werte,* war 1888 nur das erste Buch: *Der Antichrist* vollendet, das übrige ist in der Gestalt, in der es in seinem Nachlaß vorlag, als Band XV der S. W. (1901) erschienen.

In dieser dritten, in der Ausdrucksweise bereits die Zeichen der beginnenden Krankheit verratenden Periode kehrt Nietzsche zu seiner ersten (Schopenhauerschen) Epoche zurück, aber bereichert durch die Ergebnisse der zweiten. Der wahre Mensch ist Freigeist und Künstler zugleich: Freigeist, insofern er — wie die Aufklärung — alle bisherige Geschichte verneint, Künstler (Schaffender, Tatmensch), insofern er einen neuen, erhöhten Typus des

Menschen schaffen will: den Übermenschen[1]). Hier erst tritt der Philosoph des Individualismus voll hervor, aber in ganz anderer Weise als bei Stirner, auf den Nietzsche nirgends hinweist, obwohl er ihn gekannt hat. Das höchste Ziel der Kultur ist die Züchtung großer genialer Menschen. Die Schopenhauersche Willensmetaphysik erscheint wieder, aber unter dem Einflusse der Darwinschen Selektionslehre positiv-optimistisch gewandt. An die Stelle des weltverneinenden „Anachoreten und Heiligen" tritt der „dionysische" Genius und Held, der sich gerade durch die Kämpfe und Widersprüche, das Leid und die Schwere des Lebens zu immer stärkerer Lebens- und Willensenergie, Schaffensfreude und Furchtlosigkeit angestachelt fühlt. Die Lebensbejahung steigert sich bei Nietzsche jetzt zu einem wahren Kultus der Macht, ja des Grausamen, Raubtierhaften im Menschen (der „blonden Bestie"). So trägt sein Individualismus durchaus aristokratische Züge, daneben freilich auch anarchistische Färbung: „Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch. — Die Zeit der Könige ist nicht mehr."

Nietzsche wendet sich jetzt nicht bloß gegen die Mitleids- und Selbstentäußerungsmoral seines früheren „einzigen" Lehrers Schopenhauer, sondern gegen die Moral überhaupt, die ihm ein System von Sklavengeboten scheint. Er will die alten Tafeln zerbrechen, auf neue Tafeln neue Werte schreiben. Ist nicht Gut vielleicht Böse? Sind nicht vielleicht alle Werte umzuwerten, damit die höchste Mächtigkeit und Pracht des Typus Mensch erreicht werde? Nur das Römerideal gefällt ihm; die anderen, zumal das christliche, sind lebensfeindlich. Tapfer sein ist gut, die „moralinfreie" virtù der Renaissance-Menschen die einzige „Tugend". Die Schwachen und Mißratenen sollen zugrunde gehen. Kein Spott dünkt ihm bitter genug gegen die „viel zu Vielen", die Herdenmenschen, die Willensschwachen, die Weichen und Halben; die Gleichheitslehren der Demokratie, des Christentums, des Sozialismus erscheinen ihm als Zeichen des Niedergangs. Ihnen gegenüber preist Nietzsche-Zarathustra den Glauben an sich, den Stolz auf sich, die Ehrfurcht vor sich selbst, die Härte gegen sich und andere, die Tugenden des „vornehmen" Menschen: Hoheit, Willensweite, Selbst-

---

[1]) Vgl. die Abhandlung von *W. Jesinghaus, Der innere Zusammenhang der Gedanken vom Übermenschen bei Nietzsche.* Bonn 1901.

gewißheit bis zur Selbstverherrlichung, Kriegsmut, Gewalttätigkeit, ja schließlich den „freien und leichten" Instinkt. Er predigt das „Pathos der Distanz"; die Moral wird ihm zu einem Problem des Ranges, ja der Rasse. In der *Genealogie der Moral,* die eine historische Untersuchung sein will, wird das Schlechte (von „schlicht") schlechtweg mit dem Niedrigen, Gemeinen, Verächtlichen, das Gute mit dem „Bösen" der gewöhnlichen Moral, d. i. dem nackten Machtgefühl identifiziert. Der Sklavenmoral des Christentums steht die Herrenmoral des Übermenschen gegenüber. Das Extremste dieses Genres findet sich in seiner letzten Schrift, dem *Antichrist.* Hier redet der bloße Haß gegen diese „feige, feministische, zuckersüße Bande" der Christen, während anderwärts die soziale Frage für einen bloßen Ausfluß der Dummheit und Instinktentartung erklärt wird. Cesare Borgia war mehr als Luther! Es ist ein Kultus der Macht lediglich um der Macht willen. Der „Sinn der Erde", das Ziel, auf das alles hinausläuft, ist eben nichts anderes als eine neue, stärkere Spezies Mensch, der Übermensch. Er vertritt bei Nietzsche die Stelle der Religion, wenn man nicht die alte, ihm zum „Zarathustra-Gedanken" gewordene Pythagoraslehre von der „ewigen Wiederkunft aller Dinge" als solchen Ersatz ansehen will.

An einer weiteren Umbildung seiner Lehre, die wohl nur eine Umkehr hätte sein können, hat ihn der definitive Ausbruch seiner Geisteskrankheit, die Vernichtung seiner „brausenden" Seele gehindert. Wir aber vermögen Nietzsches Philosophie nur als Entwicklungsgeschichte einer genialen Persönlichkeit zu betrachten, wie er auch selber seine Bücher als seine innersten „Erlebnisse", in denen er selbst ganz und gar („ego ipsissimus") enthalten sei, und jede Philosophie als „das Selbstbekenntnis ihres Urhebers und eine Art ungewollter mémoires" bezeichnet. Er ist weit mehr Künstler als wissenschaftlicher Denker. Der ungeheure Einfluß, den dieser „Vogelsteller für unvorsichtige Seelen" längere Zeit hindurch, vor allem auf die gebildete und — halbgebildete Jugend, ausgeübt hat und der erst in der allerletzten Zeit zu verblassen beginnt, rührt nicht zum wenigsten vom Zauber seines Stiles her. Er ist ein Virtuose der Sprache, musikalisch, malerisch und bildnerisch zugleich, wenn auch in seinen letzten Schriften die Übertreibungen des neuromantischen Symbolismus vielfach barock erscheinen. Daneben wirkte die Loslösung von allen Autoritäten, das leidenschaftliche

Herausarbeiten eines extremen, alle Kraftgefühle (Instinkte) reizenden Individualismus, der bei ihm selbst freilich von gemeiner Genußsucht oder Zügellosigkeit weit entfernt bleibt, vielmehr eher große und harte Züge zeigt.

Einen Nachfolger oder Schüler von größerer Bedeutung hat Nietzsche nicht gefunden und konnte eine solche rein persönliche Philosophie auch nicht finden. Von philosophischen Versuchen, die durch ihn beeinflußt oder ihm verwandt sind, nennen wir die *Philosophie der Freiheit* (1894) von Rudolf Steiner, der auch eine Schrift *Fr. Nietzsche, ein Kämpfer gegen seine Zeit* (1895) abgefaßt hat, ferner *Das klassische Ideal* (1906) von den Brüdern Ernst und August Horneffer, die sich auch um die Herausgabe seines Nachlasses verdient und durch populäre Schriften und Vorträge über ihn bekannt gemacht haben, und *Die Philosophie der Befreiung durch das reine Mittel* (1894) von Bruno Wille, der neuerdings, wie Steiner und andere Nietzscheaner, mehr und mehr zu der Neuromantik abgeschwenkt ist. Überhaupt scheint, trotz der noch immer starken Literatur über ihn, der Einfluß Nietzsches, wenigstens an Breite, allmählich abzunehmen.

Eine gewisse Verwandtschaft mit Nietzsche zeigt der eine Zeitlang auch in Deutschland viel gelesene, freilich nicht eigentlich als Philosoph zu bezeichnende holländische Schriftsteller Multatuli (Pseudonym für E. D. Dekker, 1820—87). Einen radikalen christlichen Individualismus vertreten, unter sich wieder ganz verschieden, der schwermütige Däne Sören Kierkegaard (1813—1855) und der Russe Leo Tolstoi. Über Kierkegaard vgl. *H. Höffding* (*Klass. d. Phil.* II); seine bedeutenderen Werke deutsch herausgeg. von Christoph Schrempf, 1895; eine deutsche Gesamtausgabe (von *Schrempf* und *H. Gottsched*) erscheint seit 1909 bei E. Diederichs (Jena).

---

## Kapitel XXVI.

# Sonstige philosophische Erscheinungen der Gegenwart.

*Näheres s. bei Ueberweg-Heinze IV, §§ 13, 23—29, 35—38, 41, über das Ausland §§ 47—53, 58—85 (die letztgenannten Berichte sind von Philosophen der betr. außerdeutschen Ländern verfaßt). Noch genauer unterrichten über die jeweilig neuesten Erscheinungen*

*in den einzelnen Disziplinen sowie über die Philosophie des Auslandes, die Jahresberichte im ,Archiv für systematische Philosophie' und das Bd. I, S. 9 erwähnte Jahrbuch ,Die Philosophie der Gegenwart'. Vgl. auch die Jahresberichte von O. Ewald in den ,Kantstudien' von 1906 an (Bd. XII ff.), sowie L. Stein, Philosophische Strömungen der Gegenwart, 1908. Über die französische Philosophie seit 1867 s. den Vortrag von E. Boutroux im Bericht über den III. internat. Kongreß für Philos. Heidelberg 1909, S. 124—158.*

Während wir in Kapitel XX—XXV die philosophischen Hauptrichtungen der letzten sechs Jahrzehnte ausführlicher charakterisiert haben, müssen wir uns in bezug auf die noch übrigen philosophischen Erscheinungen der Gegenwart, insbesondere diejenigen Einzelbestrebungen, die sich keiner jener Gruppen einfügen ließen, notgedrungen kürzer fassen. Unsere Übersicht verfährt in der Weise, daß sie zunächst einen Blick auf die wichtigeren systematischen Versuche — sowohl idealistischer als realistischer Tendenz — wirft (§ 76 und 77), um mit einem Ausblick auf die philosophischen Einzeldisziplinen und die Leistungen des Auslands (§ 78 und 79) zu schließen.

## § 76. Neuere philosophische Richtungen und systematische Versuche in Deutschland mit idealistischer bezw. metaphysischer Grundtendenz.

### 1. Rückkehr zur spekulativen Metaphysik. Neuromantik, Theosophie und Okkultismus.

In den acht Jahren, die seit dem Erscheinen der 1. Auflage dieses Buches verflossen sind, hat sich ohne Frage in der philosophischen Gesamtstimmung unserer Zeit eine gewisse Wandlung vollzogen. Der Rückschlag gegen die erkenntniskritischen und positivistischen Richtungen, der sich damals schon ankündigte, ist seitdem deutlicher zum Ausdruck gekommen. Es steht fast wie vor hundert Jahren: eine romantische Richtung macht sich nicht bloß in der schönen Literatur, sondern auch in der Philosophie von neuem geltend. Wie in einem Brennpunkte sammeln sich diese Bestrebungen in einem Verlage, den wir daher auch gegen unsere sonstige Gewohnheit besonders namhaft machen (Eugen Diederichs in Jena), der seit etwa anderthalb Jahrzehnten eine ganze Reihe älterer und neuer Schriften dieser Richtung unter der Gesamtbetitelung *Zur Kultur der Seele* (vgl. den Ver-

lagsbericht von 1896—1906 und *L. Cöllen, Neuromantik,* Jena 1906) herausgegeben hat. Ihnen allen mehr oder weniger gemeinsam sind ein Zug zum Pantheismus, der Glaube an eine Einheit von Geist und Materie, Einzel- und Weltseele, sowie verstärkte Betonung des religiösen Empfindens und des Gefühls überhaupt: alles Züge, die wir auch an der Romantik des beginnenden 19. Jahrhunderts wahrnehmen, deren dichterische und philosophische Vertreter, namentlich Schelling und Novalis, denn auch eifrig gepriesen und neu herausgegeben werden. Daneben her gehen Neuausgaben älterer Mystiker und Naturphilosophen wie Plotin, der Gnostiker, Eckhart, Pico, Paracelsus; andere sind in Aussicht genommen. Neuerdings hat sich dazu der Verlag F. Eckardt (Leipzig) gesellt, der Fichtes, Schellings und Hegels Werke in neuen Auswahlausgaben teils schon herausgegeben hat (oben S. 269, 287), teils noch herausgeben wird.

Ja Dinge, die man für längst abgetan hielt, wie Spiritismus, Theosophie und Okkultismus, verbreiten sich wieder. Wir beabsichtigen allerdings keineswegs, die letzteren, außerhalb der philosophischen Wissenschaft liegenden Tendenzen in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen, wollen aber doch darauf hinweisen, daß ihre Anhänger, zu denen auch solche zählen, die früher entgegengesetzten, freidenkerischen Anschauungen huldigten, eine rührige Propaganda entfalten. Zur Kennzeichnung des Inhaltes genügt es, die Titel einer oder der anderen ihrer, freilich oft sehr kurzlebigen Zeitschriften und Bücher anzuführen. So erscheint oder erschien unter der Redaktion von Zillmann (Zehlendorf) eine *Neue metaphysische Rundschau* als *Monatsschrift für philosophische, psychologische und okkultistische Forschungen* mit den Unterabteilungen: *Archiv für Biomagnetismus, Rundschau für Astrologie, theosophisches Forum, phrenologische Rundschau, metaphysische Bücherei.* Eine andere nannte sich *Zeitschrift für Xenologie zur exakten Erforschung der sogenannten okkulten Tatsachen und der zurzeit noch fremden Energieformen im Menschen und in der Natur* (Hamburg 1900f.). Eine dritte: *Theosophischer Wegweiser zur Erlangung der göttlichen Selbsterkenntnis usw.* Die Gebrüder *Hart* gaben *Das Reich der Erfüllung, Flugschriften zur Begründung einer neuen Weltanschauung,* heraus, und der frühere Nietzscheaner *Rudolf Steiner* eine *Theosophie, Einführung in übersinnliche Welterkenntnis und Menschenbestimmung* (1904).

Immerhin sind diese letzteren Bestrebungen glücklicherweise noch nicht in die eigentlich wissenschaftlichen Kreise gedrungen. Hier macht sich vielmehr eine verstärkte Anlehnung an die älteren spekulativen Systeme von Fichte, Hegel und Schelling (näheres siehe weiter unten) bemerkbar. Von den späteren Philosophen werden bezeichnenderweise, worauf wir bereits an Ort und Stelle aufmerksam machten, Lotze und namentlich Fechner jetzt eifriger studiert als Schopenhauer oder Herbart. Und in der Naturphilosophie treten, wie wir noch sehen werden, energetische und neuvitalistische Richtungen stärker hervor. Seltener tauchen dagegen, wie es scheint, selbständige systematische Versuche metaphysisch-spekulativer Richtung auf. Von den älteren begnügen wir uns den katholischen Extheologen J. Frohschammer (*Die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses* 1871) und den Dichterphilosophen Robert Hamerling mit seiner *Atomistik des Willens* (1891) zu nennen. Unter den neuesten heben wir den jungen Grafen Hermann Keyserling hervor, der mit seinem *Gefüge der Welt* (1906) und *Unsterblichkeit* (1907) unter der Ägide von H. St. Chamberlain steht, dessen *Kant*-Buch wir mehrfach erwähnt haben, und dessen eine Zeitlang vielgelesenes, übrigens nicht philosophisches Werk *Grundlagen des 19. Jahrhunderts* (1899, 4. Aufl. 1904) gleichfalls als ein Erzeugnis neuromantischen Geistes betrachtet werden kann.

### 2. Kritische Metaphysik.

Die meisten der ernst zu nehmenden idealistisch-metaphysisch gerichteten Denker der Gegenwart sind jedoch entweder von dem in der letzten Generation mächtig erstarkten Kritizismus mehr oder weniger berührt worden, oder sie haben das Bedürfnis einer Auseinandersetzung mit dem naturwissenschaftlichen Geiste unserer Zeit empfunden: so daß man ihre Gesamttendenz vielleicht am kürzesten als kritische Metaphysik bezeichnen könnte. Einige von ihnen, die dem Kritizismus nahe stehen, haben wir bereits in § 73, andere unter den Lotze verwandten Denkern erwähnt. Hier seien noch hinzugefügt:

a) Johannes Volkelt (geb. 1848, in Leipzig), der zwar von Hegel aus- und durch Schopenhauer und Hartmann hindurchgegangen, aber auch von Hume und Kant beeinflußt worden ist, und jetzt ausdrücklich eine „kritische Metaphysik", d. h. Vereinigung und Durchdringung des

idealistisch-metaphysischen mit dem skeptisch-kritischen Geiste als Aufgabe der Philosophie bezeichnet. Seine ästhetischen Arbeiten s. § 78. — Franz Erhardt (geboren 1864, in Rostock) führt in seiner *Metaphysik* (1. Band, 1894) denselben Grundgedanken in anderer Weise aus.

b) Oswald Külpe (geb. 1862, lange in Würzburg, seit kurzem in Bonn), der mit einem auf experimenteller Grundlage ruhenden *Grundriß der Psychologie* begann, will den modernen Positivismus durch eine auf wissenschaftlichem Fundamente ruhende Metaphysik überwinden. Doch gibt seine *Einleitung in die Philosophie* (4. Aufl. 1907), die in klarer und sachlicher Weise in die philosophischen Disziplinen und Richtungen einführt, nur Andeutungen davon. — Sein Schüler E. Dürr (in Bern) hat *Grundzüge einer realistischen Weltanschauung* (Leipzig 1907) entworfen.

c) Friedrich Paulsen (in Berlin, 1846—1908) bezeichnet in dem bei Teubner erschienenen Sammelwerk *Die Kultur der Gegenwart*, Teil I, Abt. VI (1907) als den ihm am nächsten verwandten Standpunkt den eines objektiven Idealismus. In den Naturwissenschaften dürfe nur immanente Erklärung physischer Vorgänge aus physischen Ursachen gelten. Dagegen weise das durch Raum, Zeit und Wechselwirkung einheitlich bestimmte System der Natur auf eine substantielle Einheit der Wirklichkeit (Gott-Natur oder All-Eines) hin. Und die Wissenschaft lasse Raum für den „Glauben" an das Gute und seinen notwendigen Sieg. In diesem Sinne sei aller praktische Idealismus auch religiös. Von Paulsens zahlreichen, ihres populären Charakters wegen vielgelesenen Schriften gehören hierher: *System der Ethik* (1889, 8. Aufl. 1906) und *Einleitung in die Philosophie* (1892, 21. Aufl. 1909).

d) Wilhelm Dilthey (geb. 1833, in Berlin) wendet sich in seiner geistreichen, aber ebenso wie seine Schleiermacher-Biographie Torso gebliebenen *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (erster und einziger Band 1883) gegen die Übertragung der naturwissenschaftlichen Methoden auf die eines eigenen Fundaments bedürftigen Geisteswissenschaften, insbesondere der Geschichte. Dieses Fundament besteht vor allem in der „Selbstbesinnung", die auf die Totalität und den „Strukturzusammenhang" des Seelenlebens als Vorbedingung allgemeingültiger Wirklichkeitserkenntnis, Wertbestimmung und Zwecksetzung zurückgeht. Grundwissenschaft ist demgemäß die Psycho-

logie. Vgl. auch Diltheys Einleitung in den Teubnerschen Sammelband *Systematische Philosophie* (1907) über *Das Wesen der Philosophie,* sowie seine ästhetische Schrift: *Das Erlebnis und die Dichtung,* 2. Aufl. 1907.

e) Dem Kritizismus steht ferner nahe Rudolf Eisler (Wien), der in seiner *Kritischen Einführung in die Philosophie* (1905) sowie in seinen *Grundlagen der Philosophie des Geisteslebens* (1908) einen voluntaristischen Idealismus sowie eine Verbindung von Kritizismus und „idealistisch-aktivem" Evolutionismus (Wundt) vertritt und sich in weiteren Kreisen durch sein großes *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* (3. Aufl. 1910) bekannt gemacht hat.

f) Auf dem Boden einer idealistisch gerichteten Metaphysik steht weiter Goswin Uphues (geb. 1841, in Halle). An Plato und Kant anknüpfend, nimmt er allgemeingültige Erkenntnis-, Willens- und Gefühlswerte an. Substanz und Kausalität führt er auf das Raum- bezw. das Zeitgesetz zurück, zu denen die Gesetze der „beharrlichen Dieselbheit" und des zureichenden Grundes hinzukommen. Von seinem früheren Psychologismus zurückgekommen, hat er sich jetzt in seiner Schrift *Kant und seine Vorgänger, was wir von ihnen lernen können* (1906) der „transzendentalen Methode Kants" zugewandt, die er allerdings in seiner Weise, namentlich unter stärkerer Betonung der Realität der „Dinge an sich", umdeutet. Gegenüber einer materialistischen Geschichts- und Naturauffassung bekennt er sich zu einer teleologischen Weltanschauung und dem Glauben an einen persönlichen Gott.

g) Einem an Kant, Fichte und Hegel gebildeten Idealismus huldigt auch F. Jak. Schmidt (Berlin) in: *Grundzüge der konstitutiven Erfahrungsphilosophie* (1901), der in seinen Aufsätzen *Zur Wiedergeburt des Idealismus* (1908) gegen Psychologismus, Historismus und Positivismus zu Felde zieht.

h) Endlich seien von dem bereits S. 287 als Geistesverwandten Fichtes charakterisierten Rudolf Eucken noch folgende hierher gehörige systematische Schriften genannt: *Die Einheit des Geisteslebens in Bewußtsein und Tat der Menschheit* (1888), *Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt* (1896, 2. Aufl. 1907), *Der Wahrheitsgehalt der Religion* (1901, 2. Aufl. 1905), *Grundlinien einer neuen Lebensanschauung* (1907), *Geistige Strömungen der Gegenwart* (1909).

### 3. Immanente Philosophie.

Eine eigentümliche Stellung unter den idealistischen Richtungen der Gegenwart nimmt der Bewußtseinsmonismus Schuppes und seiner Schule ein, insofern er, rein erkenntnistheoretisch interessiert, alle Metaphysik ablehnt. Diese „Immanente Philosophie", eine Zeitlang (1895—98) auch durch eine eigene *Zeitschrift für immanente Philosophie* vertreten, geht von dem Grundsatze aus, daß die gesamte Erfahrung unserem Bewußtsein immanent, mithin Erfahrung überhaupt = subjektive Erfahrung des eigenen Bewußtseinsinhalts ist. Es existiert kein Ding ohne unser Denken, keine Erfahrung ohne unser Bewußtsein, genauer ohne das Bewußtsein eines Erfahrenden überhaupt; wirklich sein ist = bewußt sein, Objekt = Vorstellung. [Die Verwandtschaft mit Kant, Fichte und F. A. Lange, aber auch mit Berkeley springt in die Augen.]

Der Hauptvertreter dieser Lehre ist Wilhelm Schuppe (geb. 1836, in Greifswald): *Erkenntnistheoretische Logik* (1878), *Grundzüge der Ethik und Rechtsphilosophie* (1882), *Grundriß der Erkenntnistheorie und Logik* (1894); ähnlich denkt A. v. Leclair (*Beiträge zu einer monistischen Erkenntnistheorie,* 1882). Noch weiter als Schuppe selbst gehen bis zu einem erkenntnistheoretischen Solipsismus fort: Richard v. Schubert-Soldern (*Grundlagen einer Erkenntnistheorie,* 1884) und Max Kauffmann († 1896, *Immanente Philosophie,* Band I: *Analyse der Metaphysik,* 1893). Ähnlich wie Schuppe steht auch sein Greifswalder Kollege Joh. Rehmke (geb. 1848), dessen Hauptwerk: *Lehrbuch der allgemeinen Psychologie* (1894, 2. Aufl. 1905) in der Gewißheit des Seins einer immateriellen Seele (d. i. reinen Bewußtseins) die Gewißheit der Außenwelt („Dingwirklichkeit") verbürgt sieht; ferner Th. Ziehen (Utrecht), *Psycho-physiologische Erkenntnislehre* (1898).

*

Überblickt man die neueste Entwicklung der idealistischen Philosophie in Deutschland (und zum Teil gilt es auch von seinen Nachbarländern), so sprechen in der Tat manche Anzeichen für die Richtigkeit von Eduard v. Hartmanns Prophezeiung, daß diese gegenwärtig eine Art „Repetitionskursus" durchmache, nämlich die philosophische Entwicklung von Kant bis Hegel auf neuer Grundlage wiederhole, wie dies *O. Ewald* in

seinem interessanten Aufsatze über *Die deutsche Philosophie im Jahre 1906* (*Kantstudien* XII, 273—302) näher ausgeführt hat. Wirklich sind neben und nach den Neukantianern (§ 72) seit einigen Jahren Neufichteaner aufgetreten, zu denen man außer Bergmann, Eucken und einem Teil der „immanenten" Philosophen noch Windelband, Rickert, Medicus und Münsterberg (*Philosophie der Werte* 1908) zählen könnte, desgleichen Neuschellingianer (Hartmann, Drews und des letzteren Schüler Leopold Ziegler mit seinem Buche *Der abendländische Rationalismus und der Eros*) und Neuhegelianer (besonders der Holländer Bolland, der Italiener B. Croce, während in Cohen, Volkelt, F. J. Schmidt nur einzelne Gedankengänge an Hegel anklingen); ja auch Fries zählt, wie wir S. 268f. sahen, seit einigen Jahren eifrige Anhänger, die sich unter Nelsons Führung zu einer Art Schule (in Göttingen) verbunden haben. Aber einmal hinken diese Analogien doch sämtlich mehr oder weniger, zumal da die Entwicklung der Wissenschaft und Gesamtkultur in den letztverflossenen hundert Jahren ganz andere Vorbedingungen geschaffen hat, und anderseits stehen den idealistischen doch heute mehr als damals starke realistische Tendenzen gegenüber, von denen wir die wichtigsten noch nicht behandelten im folgenden mustern wollen.

## § 77. Realistische Richtungen: Empiriokritizismus, jüngerer Positivismus, Wirklichkeitsphilosophie.

### 1. Empiriokritizismus.

Eine gewisse Verwandtschaft mit der „immanenten" Philosophie zeigt der von Avenarius mit großem Scharfsinn und unter Anwendung einer neuen Terminologie begründete Empiriokritizismus oder Philosophie der reinen Erfahrung insofern, als auch er eine unaufhebbare Korrelation zwischen dem „Aussage-" und dem „Umgebungsbestandteil" unserer Erfahrung, mit anderen Worten zwischen Subjekt und Objekt annimmt. Aber, wie jene idealistisch, so erscheint er materialistisch gewandt. Aller Aussageinhalt des Menschen (die sogenannten E-Werte) ist nämlich unmittelbar von seinem Zentralnervensystem (C), mittelbar von den Umgebungsbestandteilen oder Reizen (R) abhängig, wozu noch die Wirkungen des Stoffwechsels (S) treten. Die Schwan-

kungen bezw. die Selbstbehauptung des Systems C bestimmt das gesamte Leben des Individuums, also alle Erkenntnis-, Gefühlswerte usl. Da nun eigene und fremde Erfahrung prinzipiell gleichberechtigt sind, so ist es die Aufgabe einer „Kritik der reinen Erfahrung", aus der „naiven" durch Ausschaltung aller bloß individuellen, logisch unhaltbaren Elemente die „reine" Erfahrung herzustellen; wobei das „Prinzip des kleinsten Kraftmaßes" auch in der ökonomischen Verwertung der geistigen Kräfte zur Anwendung kommt. So ist allmählich ein natürlicher Weltbegriff zu schaffen, der das Gemeinsame aller möglichen individuellen Erfahrungen enthält. Alle qualitative Veränderung ist auf quantitative, das Psychische auf Physisches zurückzuführen. Als „reine" Erfahrung gilt nur das Wahrgenommene, „Sachhafte" nach Entfernung aller subjektiven „Introjektionen" und „Beibegriffe".

Weitere Einzelheiten des sehr komplizierten Systems können hier nicht gegeben werden. Näheres s. in dem kritischen Referat Wundts in dessen *Philos. Studien* Band XIII und den Schriften der Empiriokritizisten selber. Die Hauptwerke von Richard Avenarius (1843—96, zuletzt in Zürich) sind: *Kritik der reinen Erfahrung*, 2 Bde., 1888—90, 2. Aufl. 1907f., und *Der menschliche Weltbegriff*, 1891, 2. Aufl. 1905. Seine Lehre wird gegenwärtig eifrig weiter verkündet von Carstanjen (in Zürich), Willy (in Bern) und Petzoldt (in Spandau, *Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung*, 1900—04). Vgl. auch eine Reihe von Abhandlungen in der bereits 1877 von Avenarius begründeten *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, die übrigens nie bloßes Schulorgan war und jetzt, unter der Redaktion von P. Barth (s. § 78), unter Mitwirkung von Al. Riehl und E. Mach, den Empirismus ohne bestimmte Färbung vertritt. Als Kern der von ihm jetzt als positivistisch bezeichneten Auffassung formuliert Petzoldt in seinem Mach gewidmeten Büchlein *Das Weltproblem vom positivistischen Standpunkte aus* (Teubner 1906) folgende Sätze: Es gibt keine Welt an sich, sondern nur eine Welt für uns. Ihre Elemente sind nicht Atome oder sonstige absolute Substanzen, sondern Farben-, Ton-, Druck-, Raum-, Zeit- usw. Empfindungen. Trotzdem sind die Dinge nicht bloß subjektiv, nicht bloß Bewußtseinserscheinungen, vielmehr müssen wir die aus jenen Elementen zusammengesetzten Bestandteile unserer Umgebung in derselben Weise wie während der Wahr-

nehmung fortexistierend denken, auch wenn wir sie nicht mehr wahrnehmen.

Verwandte Gedanken finden wir in dem Denken von

### 2. Ernst Mach.

Ernst Mach (geb. 1838, lange Professor der Physik in Prag, seit 1895 der Philosophie in Wien) legte seine positivistischen Anschauungen zuerst in seinen *Beiträgen zur Analyse der Empfindungen* (1886, 5. Aufl. unter dem Titel: *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen* 1906) dar. Danach ist alle Wissenschaft eine gedankliche Nachbildung von Tatsachen, diese letzteren aber bestehen nur in Bewußtseinsinhalten oder Empfindungen. Auch die Materie z. B. ist nichts anderes als eine gewisse gesetzmäßige Verbindung von Empfindungen. Aufgabe der Wissenschaft ist es, diese Grundelemente der Erfahrung und ihre wechselseitigen Abhängigkeiten voneinander darzustellen, sie durch Beobachtung und Experiment, natürlich auch solche intellektueller Art, in methodischen Zusammenhang zu bringen und zu wissenschaftlich haltbaren Sätzen zu gestalten. Dies geschieht durch ein subjektives Prinzip unseres Verstandes, die vereinfachende, verallgemeinernde und gedankensparende „Ökonomie des Denkens". Je beständiger eine Gedankenverbindung und damit ein Gesetz ist, desto mehr vertrauen wir ihm und passen ihm andere, neue Urteile an. Denn, wie das zweite Hauptwerk Machs, seine Aufsätze über *Erkenntnis und Irrtum* (1905, 2. Aufl. 1906), ergänzend hinzufügt, müssen die Gedanken nicht bloß den Tatsachen, sondern auch einander angepaßt werden, wodurch sich ein dem erkenntniskritischen Monismus der Neukantianer ähnlicher Standpunkt ergibt. Das Ideal einer Wissenschaft ist erreicht, „wenn es gelungen ist, die geringste Zahl einfachster unabhängiger Urteile zu finden, aus welchen sich alle übrigen als logische Folgen ergeben, d. h. ableiten lassen". Die Gesamtheit des für alle im Raum unmittelbar Vorhandenen nennen wir das Physische, das nur einem unmittelbar Gegebene, den übrigen nur durch Analogie Erschließbare das Psychische. „Ding" und „Ich" sind nur provisorische Hilfsbegriffe; über die psychischen Grundelemente (die Empfindungen) können wir vorläufig nicht hinaus. Ein philosophisches System oder gar ein vollständiges Weltbild zu geben, lehnt Mach ausdrücklich

ab: er will kein Philosoph, sondern Naturforscher sein. „Es gibt," erklärt er selbst, „keine Machsche Philosophie, sondern höchstens eine naturwissenschaftliche Methodologie und Erkenntnispsychologie, und beide sind, wie alle naturwissenschaftlichen Theorien, vorläufige, unvollkommene Versuche." Aber, wenn auch „die Naturgesetze" zunächst nur „Einschränkungen sind, die wir unter Leitung der Erfahrung unseren Erwartungen vorschreiben", so hat doch die Wissenschaft die Aufgabe übernommen, an die Stelle der tastenden, unbewußten Anpassung die „raschere, klar bewußte, methodische" zu setzen. Und dies muß uns ein Antrieb sein, auch „an der Verwirklichung einer sittlichen Weltordnung mit Hilfe unserer psychologischen und soziologischen Einsichten eifrig und kräftig mitzuarbeiten". „Haben wir aber einmal," so schließt das letzte Werk Machs, „eine solche sittliche Ordnung geschaffen, so wird niemand sagen können, daß sie nicht in der Welt sei, und niemand wird mehr nötig haben, sie in mystischen Höhen oder Tiefen zu suchen."

Obwohl Machs Relativismus im Grunde nicht dazu angetan ist, eine „Schule" zu bilden, so hat er doch, namentlich in Österreich und neuerdings auch in Rußland (hier namentlich unter einem Teil der Sozialisten), zahlreiche eifrige Anhänger gefunden. Vgl. über ihn *B. Hell, Ernst Machs Philosophie,* 1907, und *R. Hönigswald, Zur Kritik der Machschen Philosophie,* 1903 (vom kritizistischen Standpunkt aus). Von seinen übrigen Werken seien noch die wichtige Geschichte der Mechanik (*Die Mechanik in ihrer Entwicklung historisch-kritisch dargestellt,* 1883, 6. Aufl. 1908) sowie die *Populär-wissenschaftlichen Vorlesungen* (4. Aufl. 1910) erwähnt.

Einen erkenntnistheoretischen Empirismus, der sich an die Arbeiten von Mach, H. Hertz und G. Kirchhoff anlehnt, vertritt Hans Cornelius (Frankfurt) in seiner *Einleitung in die Philosophie* (1901). In anderer Weise ist mit Mach verwandt der Standpunkt von Richard Wahle (geb. 1857, in Czernowitz) in seinem früheren Werke: *Das Ganze der Philosophie und ihr Ende. Ihre Vermächtnisse an die Theologie, Physiologie, Ästhetik und Staatspädagogik* (Wien 1894), während sich sein neuestes Buch: *Der Mechanismus des geistigen Lebens* (1906) einem spinozistisch gefärbten Materialismus nähert.

Inzwischen war eine Philosophie der Erfahrung in Deutschland auch von anderer Seite verfochten worden. Wir fassen ihre Vertreter zusammen als

### 3. Jüngere deutsche Positivisten.

a) Schon des früh verstorbenen C. Göring (1841 bis 1879, in Leipzig) *System der kritischen Philosophie* (unvollendet, 2 Bände, 1874—75), das eine Art Verschmelzung von Kant und Comte versuchte, ging von der Sinneswahrnehmung oder dem unmittelbaren Bewußtsein als der gewissesten Erkenntnis aus und verwarf alle Erkenntnis, die über die Erfahrung hinausgeht.

Seinen Namen erhielt der neuere deutsche Positivismus indes erst von

b) Ernst Laas (1837—85, in Straßburg) und dessen Hauptwerk *Idealismus und Positivismus* (1879—84), dem bereits eine „kritische Studie über die Grundlagen der theoretischen Philosophie", betitelt *Kants Analogien der Erfahrung* (1876), vorausgegangen war. Laas knüpft kritisch gern an Kant und Plato, positiv nicht sowohl an Auguste Comte als an Hume, Stuart Mill und besonders an den alten Protagoras an. Als „Positivismus" bezeichnet er diejenige Philosophie, die keine anderen Grundlagen als positive, d. i. auf äußere und innere Wahrnehmungen sich stützende Tatsachen anerkennt. Zwar sind uns Objekte nur als Bewußtseinsinhalte, aber anderseits auch Subjekte nur als Beziehungszentren bekannt, beide also Korrelative. Die äußere Natur ist der Inbegriff gesetzmäßig verknüpfter Wahrnehmungen. Laas bekämpft nachdrücklich den „Platonismus" in der Philosophie, d. h. 1. die scholastisch-mathematisierende Methode, 2. den Drang zum Absoluten, 3. die normalen Vernunftgesetze, 4. das Spontaneitäts- und Freiheitsmotiv und 5. die Annahme einer transzendenten, übersinnlichen Welt (jenseitiges Leben usw.). Die positivistische Ethik entspringt den menschlichen Interessen und Bedürfnissen. Objektive Güter sind solche, welche bei objektiver Beurteilung, d. h. bei möglichstem Freisein von augenblicklicher und persönlicher Befangenheit und bei möglichst weitem Blick auf das wohlverstandene Gesamtinteresse einer größeren Menge fühlender Wesen als wertvoll erscheinen.

c) Georg von Gižycki (1851—95, in Berlin) hat seine vielfach dem englischen Empirismus (Humes u. a.) entlehnten positivistischen Grundsätze hauptsächlich auf das ethische Gebiet (*Moralphilosophie,* 1888) angewandt. Er begründete mit dem Berliner Astronomen W. Förster, F. Tönnies, F. Jodl, F. Staudinger u. a. 1892 die *Deutsche Gesellschaft für ethische Kultur* und leitete deren Organ bis

zu seinem Tode. In seinen letzten Jahren stand er dem Sozialismus nahe.

d) Für Friedrich Jodl (geb. 1849, in Wien), der bereits in seiner *Geschichte der neueren Ethik* (s. Bd. I, S. 292) seine grundsätzliche Übereinstimmung mit A. Comte, J. St. Mill und L. Feuerbach bekannte, bedeutet Positivismus nicht ein bestimmtes System, auch nicht bloß die Abwendung von aller konstruierenden Metaphysik, sondern eine durchgreifende methodische Forderung: Scheidung zwischen der theoretischen Erkenntnis gegebener Zusammenhänge und der schaffenden Verwirklichung von Zweckgedanken. Der Weltlauf zeigt nirgends etwas anderes als den Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, aus denen sich das Gute, das Schöne, das Zweckmäßige nur als ein Spezialfall aus besonders günstigen Kombinationen ergibt. Dagegen drücken die Ideen nicht Tatsachen, sondern Aufgaben aus: Gott ist, sofern er irgendwo in reiner Güte wirklich wird; Schönheit ist, sofern wir die Welt mit künstlerischen Augen anschauen. Der praktische Idealismus, mit allen seinen Konsequenzen, ist daher wohl vereinbar mit theoretischem Naturalismus: eine Position, von der Jodl auch in den allgemeinen Lehren seines *Lehrbuchs der Psychologie* (S. 487) über das Verhältnis des Bewußtseins zur Welt und das Verhältnis zwischen Physischem und Psychischem Gebrauch macht.

So zeigen sich bei Jodl deutliche Anklänge an den Neukantianismus, wenn auch nicht so stark wie bei dem häufig ebenfalls zu den Positivisten gerechneten A. Riehl, welch letzteren wir daher bereits oben (S. 438) behandelt haben.

e) Als Positivist im weiteren Sinne läßt sich wohl auch Theobald Ziegler (geb. 1846, in Straßburg) bezeichnen, obwohl er weder in seiner *Geschichte der Ethik* (vgl. I, 8) noch in seiner psychologischen Untersuchung *Das Gefühl* (1893, 4. Aufl. 1908) seinen systematischen Standpunkt scharf präzisiert hat. Er ist mehr ethisch und religionsphilosophisch als erkenntnistheoretisch interessiert; von seinen zahlreichen, populär gehaltenen Schriften seien hier noch erwähnt: *Sittliches Sein und sittliches Werden* 1890, *Religion und Religionen* 1893.

Der von Ueberweg-Heinze zu den „Positivisten" gerechnete

### 4. Ferdinand Tönnies.

(geb. 1855, Professor an der Universität Kiel) nimmt einen ganz eigenartigen, unter keine bistimmte Rubrik klassi-

fizierbaren Standpunkt ein. Sein bedeutsames Buch *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) verbindet empirischen Historismus und psychologischen Rationalismus: eine von großen Gesichtspunkten ausgehende Kulturphilosophie (Soziologie) und eine in ihren Grundbegriffen einigermaßen an Schopenhauer erinnernde Willenspsychologie[1]). „Gemeinschaft“ nennt Tönnies den natürlichen, urwüchsigen, organischen Typus des Gemeinlebens, der im einfach-ursprünglichen Familienleben seinen Keim und Ausdruck, in Haus — Dorf — Stadt seine naturgegebene Fortentwicklung findet. „Gesellschaft“ dagegen bezeichnet ihm das künstliche, später entstandene, mechanische Gedankending, dessen ursprünglichen Ausdruck Tausch und Vertrag darstellen, und dessen Subjekte als von dem Mutterstock des Gemeinschaftslebens losgelöste, „freie“ Individuen in allgemeiner Konkurrenz ihre eigenen Zwecke verfolgen. Die Stadt entwickelt sich zur Großstadt, die Verbindung von Stadt und Land zum Territorium, Staat und Weltmarkt, die ursprüngliche Haus- und Ackerwirtschaft zur Industrie und zum Handel, mit den Kapitalisten als Herren, den arbeitenden „Händen“ als Werkzeugen.

Aber diese „organische“ Theorie kann nur dann richtig verstanden werden, wenn sie eine psychologische Begründung erhält. Der „Gemeinschaft“ entspricht und ihrem Wesen liegt zugrunde der „Wesenwille“, der von uns wohl auch als „das Naturell“ oder die natürliche Individualität der betr. Person (bezw. des Stammes, Volkes) bezeichnet wird und sich in dem Gefallen (angeborener Neigung), der Gewohnheit (Verstand) und dem Gedächtnis (Ideenverbindung, Vernunft) äußert. Der „Gesellschaft“ dagegen entspricht die „Willkür“, ein reines Gedankenprodukt, das sich bestimmte, in Einheit miteinander zu bringende Zwecke setzt und in Bedacht (Wahl zwischen Lust und Schmerz), Belieben (Entschluß zu bestimmter Handlung) und Begriff oder Bewußtheit seinen Ausdruck findet. Dem organischen Wesenwillen entspringt die künstlerische Tätigkeit sowie die Denkungsart der Frauen und der Jüngeren, der mechanischen Willkür dagegen das wissenschaftliche Denken, Messen, Rechnen, die Denkungsart der Männer, der Bejahrteren, der Gebildeten.

[1]) Vgl. dazu den kurz zusammenfassenden Artikel von Tönnies: *Zur Einleitung in die Soziologie* (Ztschr. f. Philos. 115, 240—251), und seine Schrift: *Philosophische Terminologie in psychologisch-soziologischer Ansicht* (1906, gekrönte Preisschrift von 1898).

7. Die sozialen Lebens- und die individuellen Willensformen entwickeln sich zu Formen des Rechts. Die ursprüngliche organische Einheit des Selbst wird zur künstlichen der Person, der Besitz zum Vermögen, der Grund und Boden zum Geld, das Familien- zum Obligationenrecht, der Dienst zum Kontrakt usw. Obwohl zum kunsthaften gesteigert, erscheint das Recht gleichwohl als natürliches, weil es die Gleichheit aller Menschen statuiert. Der Begriff der modernen Gesellschaft bezeichnet den zuerst von Marx in seiner Gesetzmäßigkeit analysierten normalen Prozeß des Verfalls der „Gemeinschaft“. Dennoch erhält sich auch innerhalb des gesellschaftlichen Zeitalters die Kraft der Gemeinschaft in Eintracht, Sitte, Religion gegenüber Konvention, Politik und öffentlicher Meinung. Die zugrunde liegende, aber für uns vergangene Verfassung der Kultur ist kommunistisch, die aktuelle und werdende sozialistisch; Individualismus gibt es in Geschichte und Kultur „keinen, außer wie er ausfließt aus Gemeinschaft und dadurch bedingt bleibt, oder wie er Gesellschaft hervorbringt und trägt“.

Eine Stellung für sich nimmt auch

### 5. Eugen Dühring

ein. Dühring (geb. 1833) mußte wegen Erblindung aus dem Justizdienst scheiden, verlor 1877 auch seine Stellung als Privatdozent in Berlin wegen heftiger persönlicher Ausfälle gegen Helmholtz und andere Berliner Professoren und lebt jetzt in der Nähe von Potsdam. Er ist ein reichbegabter und scharfsinniger, freilich auch äußerst einseitiger und selbstgefälliger Denker, der die verschiedensten Gebiete (Nationalökonomie, Mechanik, Logik, Ethik, Literatur, Judenfrage u. a.) historisch wie systematisch bearbeitet hat. In seinem *Kursus der Philosophie* (1875, auch in der Philos. Bibl., 4. Aufl. in neuer Gestalt als *Wirklichkeitsphilosophie*, 1895) will er eine „streng wissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung“ oder, wie es 1895 heißt, eine „phantasmenfreie Naturergründung und gerecht freiheitliche Lebensgestaltung“ liefern [1]). Sein Aus-

[1]) Von weiteren philosophischen Werken Dührings seien genannt: *Natürliche Dialektik* 1865, *Der Wert des Lebens* 1865, 7. Aufl. 1906, *Kritische Geschichte der allgemeinen Prinzipien der Mechanik* 1873, 3. Aufl. 1887, *Logik und Wissenschaftstheorie* 1878, 2. Aufl. 1905, *Der Ersatz der Religion durch Vollkommneres* 1883, 3. Aufl. 1906. Seine *Kritische Geschichte der Philosophie* ist schon I, 7 von uns erwähnt.

gangspunkt erscheint idealistisch. Er definiert die Philosophie als die Entwicklung der höchsten Form des Bewußtseins von Welt und Leben; unser Verstand ist fähig, die ganze Wirklichkeit zu begreifen, seine Gesetze und die der „Wirklichkeit" sind identisch. Aber diese Sätze erfahren, namentlich in seinen späteren Schriften, eine ganz dogmatisch-naturalistische Auslegung. Die kritische Philosophie bedeutet die „Versumpfung" der Wissenschaft. Das allein Reale und schlechthin Vernünftige ist „die Wirklichkeit, wie sie uns vorliegt"; Raum, Zeit und Empfindung sind objektiv, Zahl und Größe stets endlich.

An die Stelle der bisherigen, mystischen Metaphysik will Dühring eine Weltschematik, d. h. ein „natürliches" System setzen, das die allgemeinen Züge des „wirklichen" Daseins in sich abbildet. [Gerade die „Wirklichkeit" enthält, was Dühring nicht sieht, erst das Problem.] Die „Materialität" ist der wahre Leitfaden auch für das Geistige. Freilich bedeutet die „philosophische" Materie mehr als die chemisch-physikalische; sie ist der Träger aller Wirklichkeit, die mechanische Kraft nur ihr Zustand. Daneben hält er aber doch an einem kombinierten Zusammenwirken vielfacher Elemente zu bestimmten Zwecken fest, deren letzter die Entstehung bewußter Wesen ist. Ein Hauptzug der Weltschematik ist der Antagonismus der Kräfte; alle Kraftäußerung und Entwicklung, im Körperlichen wie im Bewußtsein, Gefühl und Handeln, ist durch das „Gesetz der Differenz" bedingt. Dennoch ist der regelmäßige Weg der Natur nicht der gegenseitige Kampf, sondern die Kombination der Kräfte. Dühring ist Optimist.

Das zeigt sich auch in seiner Ethik. Die Philosophie ist für Dühring, wie er gern betont, nicht bloße Theorie, sondern Ausdruck der persönlichen Gesinnung. Die Keime zur Moral liegen in unseren natürlichen sympathischen Instinkten. Individualismus und Sozialismus gehören notwendig zusammen: die volle Entwicklung des einzelnen ist nicht in dem bisherigen Gewalt- und Unterdrückungsstaat, sondern erst in der „freien Gesellschaft" der Zukunft möglich, die das Lohnsystem beseitigen, alle menschlichen Verhältnisse sozialisieren, allen Menschen Gleichberechtigung verleihen wird. Die Einzelheiten seines „sozietären Systems" entwickelt sein *Kursus der National- und Sozialökonomie* (1873, 3. Aufl. 1902). Weder mit dem Pessimismus noch mit dem Egoismus läßt sich eine Ethik gründen. Der Gedanke an das eigene Schicksal muß aufgehen in einem „universellen Affekt", nämlich dem Gedanken an

die große Ordnung der Dinge, in welcher so viele gute Anlagen sich haben entfalten können.

Der scharfen, aber zum Teil durch Dührings maßlose Selbstüberhebung herausgeforderten Kritik, die F. Engels „Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft" widmete, ist bereits in § 74 gedacht worden.

Zu den „realistischen" Richtungen kann man endlich seines empiristischen Grundcharakters wegen auch den neuerdings vielgenannten

### 6. Pragmatismus

rechnen, „ein neuer Name für alte Denkmethoden", wie ihn sein Begründer, der Professor an der Harvard-Universität (U. S.) William James selbst bezeichnet hat (*Der Pragmatismus. Volkstümliche philosophische Vorlesungen. Aus dem Englischen übersetzt von W. Jerusalem.* Leipzig 1908). Der Pragmatismus will kein System sein, sondern eine Methode. Seinen zuerst von Peirce 1878 gebrauchten, aber erst seit Anfang des 20. Jahrhunderts in weiteren Kreisen bekannt gewordenen Namen hat er davon, daß er die Wahrheit eines jeden Urteils nach seinen praktischen Konsequenzen bemißt. Wahr ist, was unser inneres Leben fördert, uns zu nützlichem Handeln antreibt und deshalb Befriedigung gewährt. Schon Sokrates und Aristoteles haben die pragmatische Methode geübt, ebenso Locke, Berkeley und Hume. Mit dem Nominalismus teilt sie das Sichhalten an das Einzelne, mit dem Utilitarismus den Nützlichkeitsstandpunkt, mit dem Positivismus die Verachtung der metaphysischen Abstraktionen. Eine unversönliche Gegnerin ist sie nur dem Intellektualismus oder Rationalismus; dagegen ist sie an sich sowohl mit idealistischer Metaphysik wie naturwissenschaftlichem Materialismus, mit kühlem Atheismus wie mit inbrünstigem religiösen Glauben vereinbar. Alle „Wahrheiten" sind subjektiv, sind im Flusse, alles Wissen nur ein Zurechtlegen unserer Erlebnisse gemäß unseren Zwecken, alle Theorien und Anpassungen der Gedanken an die Tatsachen nur Werkzeuge für weitere geistige Tätigkeit. Der Pragmatismus klebt weder am logischen Denken noch an den äußeren Sinnen: er „ist zu allem bereit, er folgt der Logik oder den Sinnen und läßt auch die bescheidenste und persönlichste Erfahrung gelten. Er würde auch mystische Erfahrungen gelten lassen, wenn sie praktische Folgen hätten. Als annehmbare Wahrheit gilt ihm einzig und allein das, was uns am besten leitet,

was für jeden Teil des Lebens am besten paßt, was sich mit der Gesamtheit der Erfahrungen am besten vereinigen läßt" (*James* a. a. O. S. 51). Ob man dem Theismus oder dem Materialismus zustimmen soll, hängt davon ab, welche von beiden Annahmen „Besseres für den Fortgang der Welt" beweist. James selbst neigt einer „pluralistischen" und „melioristischen", also nicht absoluten, sondern relativen Religion zu und nimmt sehr bescheiden an, daß „wir zu dem Ganzen der Welt etwa in derselben Beziehung stehen wie unsere Schoßhunde und Zimmerkatzen zu dem Ganzen des menschlichen Lebens" (S. 193). Bei solcher Subjektivitäts-Philosophie braucht man sich nicht zu wundern, daß ihm die Geschichte der Philosophie „zum großen Teile die Geschichte des Aufeinanderprallens menschlicher Temperamente" bedeutet.

Der Pragmatismus hat namentlich unter den praktischen Amerikanern und Engländern viele Anhänger gefunden. Der Engländer F. C. S. Schiller (Oxford) sucht ihn namentlich erkenntnistheoretisch weiterzubilden unter dem Namen „Humanismus", weil alle unsere „Wahrheiten" von menschlichen Motiven und Bedürfnissen bestimmt werden, weil die Welt, an sich ungeformter Stoff, dasjenige ist, das wir aus ihr machen. Von anderen wird er auch als „Instrumentalismus" bezeichnet, weil er die Wahrheit nur als Mittel oder Werkzeug zur besseren Verwendbarkeit der Vorstellungen betrachtet; oder als „Konventionalismus", weil sich die Begriffe als „wahr" durch ihre Eigenschaft, die relativ beste intellektuelle Vereinbarung zur Ordnung der Vorstellungen zu sein, bewähren. Von weiteren Vertretern der neuen Richtung nennen wir den Amerikaner Dewey (New York) und den Italiener Papini. Auch in Frankreich wird sie eifrig diskutiert. In Deutschland hat sie bisher am meisten Widerstand gefunden, wie die lebhafte Diskussion auf dem Internationalen Philosophen-Kongreß zu Heidelberg 1908 bewies (vgl. den ausführlichen *Bericht* S. 62—93 und S. 711—740). Hier stehen ihr bisher nur W. Jerusalem (Wien), James' Übersetzer, und Günther Jacoby (Greifswald, *Der Pragmatismus*, Leipzig 1909) nahe.

## § 78. Die philosophischen Einzeldisziplinen in der Gegenwart.

*Außer den betr. Paragraphen von Ueberweg-Heinze IV vgl. besonders: Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, Festschrift für Kuno Fischer, unter Mitwirkung von Groos, Rickert, Wundt,*

*Lipps u. a. herausgegeben von W. Windelband, 2. Aufl. 1907 (fast nur auf Deutschland bezüglich). Einzelne interessante Beiträge bringt auch der Sammelband ‚Systematische Philosophie' in Teubners ‚Kultur der Gegenwart'.*

Die anti-metaphysische Stimmung, welche die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts charakterisiert und zum Kritizismus, Positivismus und Empirismus hintrieb, hatte auch noch eine weitere charakteristische Zeiterscheinung im Gefolge. Sie hat in Verbindung mit der nicht nur auf dem gesamten wirtschaftlichen Gebiete, sondern auch in allen Wissenschaften eingetretenen und immer mehr zunehmenden Arbeitsteilung, das Studium der philosophischen Einzeldisziplinen in vorher ungeahnter Weise befördert und entwickelt. So sehen wir denn eigentlich erst in der Philosophie der Gegenwart neben den an Bedeutung und Zahl abnehmenden philosophischen Systematikern eine stets wachsende Anzahl tüchtiger Spezialforscher erstehen: Psychologen, Logiker, Ethiker, Ästhetiker, Soziologen, Natur-, Religions- und Sprachphilosophen.

1. Am frühesten und am deutlichsten trat diese Erscheinung, wie wir an den Beispielen Fechners (§ 69) und besonders Wundts (§ 70) sahen, auf dem Felde der **Psychologie** hervor. Ja, es ist eine Art Psychologismus entstanden, indem die Psychologie von einer ganzen Reihe von Denkern für die philosophische Haupt- und Grundwissenschaft erklärt wird. Außer den schon an anderer Stelle von uns behandelten Herbartianern, der Wundtschen Schule und Dilthey, gehört hierher namentlich die österreichische oder Brentanosche Schule: Franz Brentano (geb. 1838, in Wien, *Psychologie vom empirischen Standpunkt,* 1874), der als die drei seelischen Grundfunktionen das Vorstellen, Urteilen und Fühlen (= Wollen) betrachtet und auf ihnen die drei Disziplinen der Ästhetik, Logik und Ethik aufbaut; sowie die von ihm beeinflußten, wenn auch später selbständig vorgegangenen Universitätslehrer Meinong (geb. 1853, in Graz, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Werttheorie,* 1894), der jedoch in seinen neuesten Schriften mehr Erkenntniskritiker (s. S. 489) geworden ist, von Ehrenfels (geb. 1850, in Prag, *System der Werttheorie,* 2 Bände, 1897f.), Kreibig (Wien), der ebenfalls eine *Psychologische Grundlegung eines Systems der Werttheorie* (1902) geschrieben hat, und A. Höfler (geb. 1853, in Prag, *Psychologie,* 1897). In Österreich wirken ferner F. Jodl (S. 481), dessen *Lehrbuch der Psychologie* 1908 in 3. Auflage erschien, W. Jerusalem

(*Lehrbuch der Psychologie,* 4. Aufl. 1907) und St. Witasek (*Grundlinien der Psychologie,* Leipzig 1908). Von Reichsdeutschen erwähnen wir, außer den schon früher genannten Ebbinghaus (1850—1909, *Grundzüge der Psychologie,* 1897, Bd. I in 3. Aufl. 1909, vgl. desselben kurzen *Abriß der Psychologie,* 3. Aufl. 1910), Rehmke, Külpe, Münsterberg, Ziehen, weiter: Horwicz (*Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage,* 1872—78), Karl Stumpf (geb. 1848, in Berlin, *Tonpsychologie,* 2 Bände, 1883—90), H. Cornelius (geb. 1863, *Psychologie als Erfahrungswissenschaft,* 1897, vgl. S. 479), Kraepelin (Herausgeber der *Psychologischen Arbeiten,* Leipzig 1896ff., 5 Bde.), und Th. Lipps (*Leitfaden der Psychologie,* 3. Aufl. 1909; *Raumästhetik* 1893—96; *Vom Fühlen, Wollen, Denken,* 2. Aufl. 1907)), der als Ethiker schon S. 439 genannt worden ist und Logik, Ethik und Ästhetik als ihrer Wurzel nach psychologische Disziplinen betrachtet, da alle wissenschaftliche Philosophie zunächst auf die unmittelbar psychologische Erfahrung (Betrachtung und Analyse der Bewußtseinszustände) gegründet sei. Die mannigfachen psychologischen Schriften von G. Uphues (S. 474) versuchen namentlich das Bewußtsein von der Gegenständlichkeit der Dinge psychologisch zu erklären und vertreten so eine Art kritischen Realismus, der auch das Grundmotiv der Schriften von Hermann Schwarz (geb. 1867, in Marburg) bildet. Die geschichtliche Entwicklung der Psychologie haben namentlich Siebeck (vgl. I, 8) und Dessoir (geb. 1867, in Berlin) dargestellt. Internationale Kongresse für Psychologie fanden 1889 in Paris, 1892 in London, 1896 in München, 1900 in Paris, 1905 in Rom statt; in Gießen 1904 ein solcher für experimentelle Psychologie. Eine ganze Reihe von Zeitschriften widmet sich heute den verschiedenen Zweigen der psychologischen Wissenschaft.

2. Mehr und mehr scheint in neuester Zeit auch die **Logik,** die — außerhalb der Neuscholastik — in der Regel mit Erkenntniskritik und Methodologie der Wissenschaften verbunden wird, die modernen Denker wieder anzuziehen. Als Hauptvertreter derselben nennen wir, außer den schon behandelten v. Hartmann, Wundt, Schuppe, Cohen und Natorp, vor allem Sigwart (1830 bis 1904, *Logik,* 2 Bde., 1873—78, 3. Aufl. 1904), ferner Benno Erdmann (geb. 1851, in Berlin, *Logik,* 1. Bd.: *Logische Elementarlehre,* 1892, 2. Aufl. 1907), Lipps (*Grundzüge der Logik,* 1893) und Edmund Husserl (geb. 1859, in

Göttingen, *Logische Untersuchungen*, I. Teil: *Prolegomena zur reinen Logik*, II. Teil: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1900f.). Weiter folgende Werke aus neuester Zeit: H. Maier (geb. 1867, in Tübingen, *Psychologie des emotionalen Denkens*, Tüb. 1907), J. Cohn (geb. 1869, in Freiburg, *Voraussetzungen und Ziele des Erkennens*, 1908), Meinong (*Über die Stellung der Gegenstandstheorie im System der Wissenschaften*, 1907, 2. Aufl. 1908), Ernst Cassirer (*Substanzbegriff und Funktionsbegriff, Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910).

Husserl hat auch eine *Philosophie der Arithmetik* (1891) geschrieben, während im übrigen die Philosophie der **Mathematik** namentlich von Gauß, Riemann (1826 bis 1866, in Göttingen), Zöllner, Helmholtz, B. Erdmann (*Die Axiome der Geometrie*, 1877), Cantor, Dedekind, Kronecker, O. Schmitz-Dumont (*Mathematische Elemente der Erkenntnistheorie*, 1878, *Naturphilosophie als exakte Wissenschaft*, 1895), H. Grassmann (*Ges. mathem. WW.*, Bd. I, 1894—96) und neuerdings von G. Frege (*Grundgesetze der Arithmetik*, 2 Bde. 1893—1901), O. Stolz und J. Gmeiner (*Theoretische Arithmetik*, 1902) sowie von Hilbert (*Grundlagen der Geometrie*, 3. Aufl. 1908) behandelt worden ist. Neben den Neukantianern Cohen, Natorp (s. dessen *Logik der exakten Wissenschaften*, 1910) und Cassirer (s. oben), welche die theoretische Philosophie in engste Beziehung zur Mathematik und mathematischen Physik gesetzt wissen wollen, beginnen auch die Mathematiker selbst neuerdings immer mehr auf eine apriorische, den bloßen Empirismus bekämpfende Begründung der Mathematik hinzusteuern: so namentlich der Engländer B. Russel (*The Principles of Mathematics*, Bd. I, 1903), die Franzosen L. Couturat (*Les Principes des Mathématiques*, Paris 1905, deutsch von Siegel, Leipzig 1908) und Poincaré (*Wissenschaft und Hypothese*, deutsch 1904, 2. Aufl. 1906).

3. Verhältnismäßig am wenigsten wurde bis zu Anfang des neuen Jahrhunderts die **Ästhetik** in größeren Einzelwerken behandelt. Außer Cohen (S. 423) seien genannt: E. von Hartmann (*Philosophie des Schönen*, 1887), Groos (geb. 1861, in Gießen, *Einleitung in die Ästhetik*, 1892, *Die Spiele der Menschen*, 1899; *Die Spiele der Tiere*, 2. Aufl. 1907), Volkelt (*Ästhetische Zeitfragen*, 1894, *Ästhetik des Tragischen*, 2. Aufl. 1906), H. von Stein (*Vorlesungen über Ästhetik*, 1897), K. Überhorst (in Innsbruck,

*Das Komische,* 1896—99). Doch scheint auch auf diesem Gebiete neuerdings ein Umschwung eingetreten zu sein. Vgl. die Werke von J. Cohn (Freiburg i. Br., *Allgemeine Ästhetik,* 1901), Witasek (*Grundzüge der allgemeinen Ästhetik,* Leipzig 1904), B. Croce, *Ästhetik als Wissenschaft des Ausdrucks* usw. (aus dem Italienischen übersetzt 1905), Lipps (*Ästhetik,* 1903—06), wiederum Volkelt (*System der Ästhetik,* 2 Bde. 1905 und 1910) und Dessoir (*Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft,* 1906).

Die metaphysische Behandlung des ästhetischen Genießens und der künstlerischen Produktion, sowie die kritische Begründung der Ästhetik (Cohen, Kühnemann, Natorp, Cohn) tritt im ganzen zurück gegen die empirisch-psychologische Zergliederung (Groos, Lipps, Witasek). Seit 1906 besteht eine besondere *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* unter der Leitung Dessoirs.

4. Besonders zahlreiche Bearbeiter haben in den beiden letzten Jahrzehnten die **Ethik** und die damit verwandten Gebiete (s. unten 5) gefunden. Die meisten derselben sind jedoch von uns schon an früherer Stelle erwähnt, so Giżycki, Jodl, Lipps, Natorp, Paulsen, Schuppe, Staudinger, Woltmann, Wundt und Ziegler. Außerdem seien von neueren Versuchen, deren Grundtendenz meist schon aus ihrem Titel hervorgeht, hervorgehoben: A. Döring (geb. 1834, in Berlin, *Philosophische Güterlehre,* 1888, *Handbuch der menschlich-natürlichen Sittenlehre für Eltern und Erzieher,* 1898), Julius Duboc (1829—1903, *Grundriß einer einheitlichen Trieblehre vom Standpunkte des Determinismus,* 1892, *Die Lust als sozial-ethisches Entwicklungsprinzip,* 1900), Georg Simmel (geb. 1858, in Berlin, *Einleitung in die Moralwissenschaft, eine Kritik der ethischen Grundbegriffe,* 2 Bände, 1892f., 2. Aufl. 1904), W. Stern (Arzt in Berlin, *Kritische Grundlegung der Ethik als positive Wissenschaft,* 1897). Auch die moralpsychologischen Untersuchungen von Th. Elsenhans (*Wesen und Entstehung des Gewissens,* 1894) und P. Rée (*Entstehung des Gewissens,* 1885) sowie die Werttheorien von Meinong und v. Ehrenfels (S. 487) gehören hierher. Mehr anthropologischer Natur ist des Finnen Westermarck *Ursprung und Entwicklung der Moralbegriffe,* 2 Bde., 1907—09.

5. Um die Förderung der **Sozialphilosophie (Soziologie)** haben sich, abgesehen von den schon in § 74 behandelten Sozialisten, von Ferd. Tönnies (§ 77) und den Neukantianern Natorp, Stammler, Staudinger

(§ 72), verdient gemacht: die der organisch-biologischen Richtung Spencers nahestehenden P. von Lilienfeld (Deutschrusse, *Gedanken über die Sozialwissenschaft der Zukunft*, 5 Bände, 1873—81) und A. Schäffle (*Bau und Leben des sozialen Körpers*, 4 Bde. 1875—78, 2. Aufl. 2 Bde. 1896), der den Rassenkampf zur Leitidee machende Ludwig Gumplowicz (Graz, *Grundriß der Soziologie*, 1885) und der ihnen verwandte, nachher auch als Naturphilosoph zu erwähnende Österreicher G. Ratzenhofer (*Die soziologische Erkenntnis*, 1898), wozu als älterer Versuch noch *E. Kapp, Grundlinien einer Philosophie der Technik* (1877) kommt. Ferner der soeben als Ethiker genannte G. Simmel (*Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, 3. Aufl. 1904, *Philosophie des Geldes*, 2. Aufl. 1907, *Soziologie*, 1908), sowie R. Goldscheid (in Wien, *Zur Ethik des Gesamtwillens*, 1902, *Grundlinien zu einer Kritik der Willenskraft*, 1906, *Entwicklungswerttheorie, Entwicklungsökonomie, Menschenökonomie*, 1908), der neuerdings auch eine „Gesellschaft für Soziologie" ins Leben gerufen hat; vgl. auch *L. Stein, Die soziale Frage im Lichte der Philosophie*, 2. Aufl. 1903 (mehr literarhistorisch). A. Eleutheropulos (*Soziologie*, 2. Aufl. 1908) gibt seit 1909 auch eine *Monatsschrift für Soziologie* heraus. Werner Sombart will in seinem Werke *Der moderne Kapitalismus*, von dem jedoch erst die beiden ersten Bände (1902) erschienen sind, „das kapitalistische Wirtschaftssystem von seinen Anfängen bis zur Gegenwart verfolgen, seine eigenen Bewegungsgesetze aufdecken und die Gesetzmäßigkeit seines Übergangs in eine zukünftige Wirtschaftsepoche (eine sozialistische-genossenschaftliche) darstellen, unter kausalem Gesichtspunkt". Auf „der Grundlage der durch diese historisch-theoretischen Betrachtungen gewonnenen Einsicht" soll sich dann später „ein wissenschaftliches System praktischen Handelns, also ein System der Sozialpolitik" aufbauen, „unter teleologischem Gesichtspunkt"; endlich „die Krönung des Gebäudes ein System der Sozialphilosophie bilden, unter kritischem Gesichtspunkt".

Nahe verwandt mit der Soziologie ist die **Geschichtsphilosophie**, die von Paul Barth (geb. 1858, in Leipzig) sogar mit ihr identifiziert wird. Der bisher allein erschienene 1. Band von Barths *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie* (1897) gibt von dessen eigener geschichtsphilosophischer Ansicht nur eine kurze Skizze, dagegen eine gut orientierende „kritische Übersicht" seiner sozial- und geschichtsphilosophischen Vorgänger. Von Histo-

rikern haben sich neuerdings mit geschichtsphilosophischen Problemen beschäftigt K. Lamprecht (in Leipzig, *Alte und neue Richtungen der Geschichtswissenschaft,* 1896, *Moderne Geschichtswissenschaft,* 1904), und E. Bernheim (*Lehrbuch der historischen Methode,* 3. Aufl. 1903), beide im Gegensatz zu der alten „individualistischen" eine mehr oder weniger „kollektivistische" Anschauung vertretend; ferner Th. Lindner (in Halle, *Geschichtsphilosophie, Einleitung zu einer Weltgeschichte seit der Völkerwanderung,* 2. Aufl. 1904). Außer dem natürlich auch hierher gehörigen historischen Materialismus (§ 74), vgl. auch Eucken, Simmel (S. 491) und Dilthey, der freilich die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Geschichtsphilosophie bestreitet, ferner die völkerpsychologischen Untersuchungen von Wundt, Lazarus und Steinthal, desgleichen die schon S. 439 erwähnten methodologischen Schriften von Windelband und Rickert sowie verschiedene Abhandlungen des ihnen philosophisch verwandten Heidelberger Nationalökonomen Max Weber.

Als Hauptvertreter der der Ethik und Sozialphilosophie gleich nahe stehenden **Rechtsphilosophie** nennen wir außer H. Cohen (S. 425) R. Stammler (S. 433 f.) und W. Schuppe (S. 475) den hegelianisierenden Philosophen A. Lasson (geb. 1832, in Berlin, *System der Rechtsphilosophie,* 1882), die Juristen R. von Jhering (1818—92, *Geist des römischen Rechts,* 5. Aufl. 1881—91, *Der Zweck im Recht,* 2 Bde. 1877 ff., 4. Aufl. 1904), Bergbohm (in Bonn, *Jurisprudenz und Rechtsphilosophie,* 1892), Bierling (*Juristische Prinzipienlehre,* 3 Bde. 1894—1905), J. Kohler (*Lehrbuch der Rechtsphilosophie,* 1909) und Berolzheimer (*System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie,* 5 Bde. 1904—07). Berolzheimer und J. Kohler haben 1907 ein *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* begründet.

6. Auch eine metaphysisch gerichtete **Naturphilosophie** ist neuerdings wieder aufgetreten. Nachdem Helmholtz es für das Endziel der Naturwissenschaft erklärt hatte, alle elementaren Naturkräfte in Bewegungskräfte, „also sich selbst in Mechanik aufzulösen", und Du Bois-Reymond (1818—96) in Übereinstimmung damit in seinen beiden Vorträgen *Über die Grenzen des Naturerkennens* (1872) und *Die sieben Welträtsel* (1882) Naturerkennen als „Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen" definiert, gegenüber gewissen letzten Problemen aber wie dem Wesen von

Materie und Kraft, dem Ursprung der Bewegung, der Entstehung der Sinnesempfindungen sein skeptisches: „Ignorabimus!“ ausgesprochen hatte, schien eine Zeitlang der alte Vitalismus endgültig überwunden zu sein. Aber seitdem sind Monismus und Zellentheorie durch Bakteriologie und Elektronenlehre überholt worden. Und so beginnt man der mechanistischen Weltanschauung auch in den Kreisen der Naturforscher allmählich untreu zu werden.

So hat zunächst nach dem Vorgang von Bunge (geb. 1844, in Basel, *Vitalismus und Mechanismus,* 1886, *Lehrbuch der Physiologie des Menschen,* 2. Aufl. 1905) ein Neu-Vitalismus wieder sein Haupt erhoben, der zur Erklärung der organischen Natur eine besondere „Lebenskraft“ für notwendig hält und überhaupt „von dem Bekannten, von der Innenwelt ausgehen“ will, um „das Unbekannte, die Außenwelt“ zu erklären. Neuerdings hat sich als Wortführer dieser Richtung namentlich Hans Driesch (Heidelberg, geb. 1867, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre,* 1905) bekannt gemacht, der mit seiner Annahme einer selbständig wirkenden „Entelechie“ nicht bloß dem Namen, sondern auch der Sache nach an Aristoteles erinnert (*Naturbegriffe und Naturuteile,* 1904, *Philosophie des Organischen,* 2 Bde., 1909). Auch die Urkraft-Hypothese, die dem in Nr. 5 genannten Ratzenhofer (*Der positive Monismus,* 1899) als „das einheitliche Prinzip aller Erscheinungen“ gilt, gehört in diesen Zusammenhang. Weiter steht P. N. Cossmann (*Elemente der empirischen Teleologie,* Stuttgart 1898) dem Vitalismus nahe. Noch teleologischer als er, nimmt Reinke (geb. 1849, Professor der Botanik in Kiel, *Die Welt als Tat,* 1899, 5. Aufl. 1908) für die organische Natur neben dem — für die anorganische Natur unbeschränkt geltenden — Kausalgesetze noch zweck- und zielbewußte Energielenker („Dominanten“) an, deren letzter Grund eine schöpferische Intelligenz, d. h. Gott, ist. Gegenüber dem von Haeckel und seinen Anhängern mit Begeisterung vertretenen „Monismus“, hat sich 1907 unter der Förderung von Reinke u. a. ein „Kepler-Bund“ gebildet, der die Vereinbarkeit von Naturwissenschaft und Christentum auf seine Fahne geschrieben hat. Ein anderer Teil der modernen Vitalisten schart sich um die von Francé geleitete *Zeitschrift für den Ausbau der Entwicklungslehre* und huldigt einem, namentlich von Adolf Wagner (Innsbruck, *Der neue Kurs in der Biologie,* 1907, *Geschichte des Lamarckismus,* 1909) verfochtenen „Neu-Lamarckismus“, dessen philosophi-

sche Gewährsmänner jedoch Schopenhauer, Fechner und E. von Hartmann sind.

Wieder anderer Art ist die Energetik, wie sie W. Ostwald (geb. 1853, bis 1906 Professor der physikalischen Chemie in Leipzig, seitdem in seinem Landhaus *Energie* lebend) in seinen *Vorlesungen über Naturphilosophie* (1902, 3. Aufl. 1905) und der von ihm begründeten Zeitschrift *Annalen der Naturphilosophie* vertritt. Schon 1895 hatte er auf der Naturforscherversammlung zu Lübeck „die Überwindung des wissenschaftlichen Naturalismus" verkündet. Er glaubt „die alten Schwierigkeiten, welche der Vereinigung der Begriffe Materie und Geist sich entgegenstellen, durch die Unterordnung beider unter den Begriff der Energie aufheben" zu können. Energie bedeutet: „Arbeit und alles, was aus Arbeit entsteht und in sie verwandelt werden kann." Sie tritt in verschiedenen Gestalten, als mechanische, Wärme-, elektrische, chemische, strahlende und magnetische Energie auf. Ihnen entspricht auf dem Gebiet des Bewußtseins die Nervenenergie, die z. B. in der „Aufmerksamkeit" gesammelt, in der „Erschöpfung" zerstreut erscheint, und die Willensenergie, deren Betätigung die Grundlage unseres „Glückes" bildet. Sie entsteht aus anderen Formen, z. B. aus der chemischen, durch Umformung und geht nach dem Ablauf des psychischen Prozesses auch wieder in andere Formen über. Bei allen diesen Umwandlungen erhält sich die Gesamtmenge der Energie in der Welt unverändert (also das Gesetz der „Erhaltung der Kraft" von R. Mayer). Die bewegte Energie geht zuletzt stets in ruhige über, dagegen soll das Umgekehrte nicht der Fall sein. Vgl. auch den von Ostwald verfaßten Abschnitt *Naturphilosophie* in Teubners *Kultur der Gegenwart* und den populären *Grundriß der Naturphilosophie* (bei Reclam, 1908).

Uns scheint die richtigere Lösung jener „Schwierigkeiten" in dem allen Dualismus von Psychischen und Physischem endgültig verbannenden erkenntniskritischen Monismus zu liegen, dem von den Naturforschern trotz seines Empirismus E. Mach (s. oben) nahe steht. Verwandt damit ist der „Psychomonismus" des Physiologen Max Verworn (geb. 1863, in Göttingen, *Allgemeine Physiologie*, 1895, 5. Aufl. 1909), für den „das, was uns als Körperwelt erscheint, in Wirklichkeit unsere eigene Empfindung oder Vorstellung, unsere eigene Psyche" ist. Vgl. auch seine kurze, aber instruktive Göttinger Rede über *Naturwissenschaft und Weltanschauung* (1904). Nahe steht diesem

Psychomonismus ferner die *Psycho-physiologische Erkenntnislehre* von Th. Ziehen (2. Aufl. 1907), *Die Erkenntnistheorie der Naturforschung der Gegenwart* von H. Kleinpeter (Leipzig 1905) und die schon S. 479 erwähnte *Einleitung in die Philosophie* von H. Cornelius. Auch Th. Lipps in seinem zu Anfang dieses Paragraphen erwähnten Beitrag faßt die Naturphilosophie als die zur Selbsterkenntnis gekommene Naturwissenschaft auf.

7. Als **Religionsphilosophen** haben wir die vom Neukantianismus berührten Theologen Herrmann, Kaftan, Lipsius sowie die Philosophen Cohen, Eucken, Natorp, Seydel und Th. Ziegler bereits früher namhaft gemacht. Hier seien noch hinzugefügt: der Theologe O. Pfleiderer (1839—1908, *Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage*, 1878, 3. Aufl. 1894), die Philosophen Baumann (S. 408, *Die Grundfrage der Religion*, 1895), W. Bender (1845—1901, in Bonn, früher protestantischer Theologe, *Das Wesen der Religion*, 1886, 4. Aufl. 1888), Ed. von Hartmann (*Religionsphilosophie*, 1888) und Siebeck (S. 408, *Lehrbuch der Religionsphilosophie*, 1893). Den deutsch-englischen Sprach- und Religionsphilosophen F. Max Müller s. unter *England* (unten S. 498).

8. Mit **Sprachphilosophie** endlich haben sich unter den Neueren, außer dem soeben erwähnten F. M. Müller und dem S. 341 genannten Steinthal (*Abriß der Sprachwissenschaft*, 1871, 2. Aufl. 1881, *Ursprung der Sprache*, 4. Aufl. 1888), eingehend beschäftigt: H. Paul (*Prinzipien der Sprachgeschichte*, 1880, 3. Aufl. 1898), F. Mauthner (*Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, 3 Bde., 1901f., 2. Aufl. 1906), der eine Art von „linguistischem Skeptizismus" vertritt, indem ihm die „objektive Wahrheit" mit dem „gemeinsamen Sprachgebrauch" zusammenfällt, endlich W. Wundt in seinem neuesten Werke, der *Völkerpsychologie*, Bd. I und II: *Die Sprache*, 2. Aufl. 1904.

## § 79. Blick auf die Philosophie des Auslandes. — Schluß.

Unsere Skizze des gegenwärtigen Zustandes der Philosophie im Ausland kann sich kurz fassen. Denn infolge der Umwälzung aller Verkehrsverhältnisse, die das 19. Jahrhundert gebracht, sind die europäischen Kulturstaaten auch geistig in so enge Wechselbeziehungen getreten, daß wir nicht nur die ökonomischen, politischen, religiösen und literarischen, sondern auch die philosophischen

Bewegungen des einen Landes, wenn auch abgeschwächt oder modifiziert, sich früher oder später in dem anderen wiederholen sehen. Zudem haben sich mit Beginn des neuen Jahrhunderts diese Beziehungen durch Internationale Philosophen-Kongresse noch enger geknüpft. Dem ersten, der auf Anregung der Leiter der *Revue de Metaphysique et de Morale* gelegentlich der Weltausstellung in Paris, August 1900, abgehalten wurde, ist vier Jahre später ein solcher in Genf, 1908 der dritte in Heidelberg gefolgt, über den ein Ende 1909 erschienener, 1138 Seiten starker Bericht ausführliche Auskunft gibt; für 1911 steht ein solcher in Bologna bevor. Nun hat aber gerade in philosophischer Hinsicht Deutschland die Führung, die es, den übrigen Kulturländern (Italien, Frankreich, Niederlande, England) erst spät nachfolgend, mit dem Auftreten von Kants Kritizismus übernommen, seitdem doch im großen und ganzen bewahrt, so daß wir im folgenden ganz originale Erscheinungen kaum zu verzeichnen haben werden. Außerdem sind die ausländischen Hauptvertreter des Kritizismus und ihm verwandter Richtungen, sowie die der Entwicklungsphilosophie schon an früherer Stelle (§ 67 f., § 73) behandelt worden. Wir werden daher nur einen kurzen Blick auf die hervorragenderen unter den sonstigen Denkern zu werfen haben.

1. Auch in **Frankreich** gab es, abgesehen von der katholischen Neuscholastik, die sich auch hier seit der päpstlichen Enzyklika von 1889 aufs neue regt und nicht weniger als drei Zeitschriften besitzt, bis vor kurzem nur wenige spiritualistische Philosophen von Bedeutung mehr, zumal seitdem Cousins Anhänger P. Janet (1823 bis 1899), der an Schelling erinnernde F. Ravaisson (1813 bis 1900), der protestantische Ch. Secrétan (in Lausanne, 1815 bis 1895) und E. Vacherot (1809 bis 1897) gestorben sind. Die zahlreichen Schüler Cousins sind meist Historiker der Philosophie geworden. Diejenigen, die heute noch eine Metaphysik aufrecht erhalten, sind, wie in Deutschland, mehr oder weniger durch den Kritizismus beeinflußt (s. § 73, 4). Erst neuerdings gewinnt die stärker idealistische Philosophie des eigenartigen Henri Bergson (geb. 1860) wieder zahlreiche Anhänger. Bergson vertritt eine über das naturwissenschaftliche Denken grundsätzlich hinausstrebende Metaphysik, die neben das kausal bestimmte Ich der Erscheinung das nur durch die unmittelbare Intuition zu erfassende „wahre" Ich des Erlebnisses setzt. Vgl. seine beiden ins Deutsche übersetzten Schriften *Materie und Ge-*

*dächtnis* (mit Einführung von *Windelband*, Jena 1908) und die kurze *Einführung in die Metaphysik* (ebd. 1909), nebst der Schrift von *A. Steenbergen, H. Bergsons Intuitive Philosophie* (ebd. 1909).

Der Positivismus wurde hauptsächlich durch Taine und Ribot nach Frankreich verpflanzt. Die Verdienste von H. Taine (1828—1893) liegen jedoch in erster Linie auf dem Gebiete der von ihm psychologisch vertieften Geschichtschreibung, Literaturgeschichte und Ästhetik. In philosophischer Beziehung ist er Determinist: zur Erklärung eines jeden menschlichen Werkes muß man auf das „Milieu" zurückgehen, aus dem es entstanden ist, wozu auch die Rasse und das „Moment", d. i. die erlangte Bewegungsrichtung im Sinne der Mechanik, gehören. Der bekannte Verfasser des *Leben Jesu* (1863), E. Renan (1823 bis 1892), war philosophisch Eklektiker.

In Verbindung mit dem Positivismus ist ferner eine eifrigere Pflege der philosophischen Einzeldisziplinen, namentlich der experimentellen Psychologie und der Soziologie, eingetreten. Die wichtigsten der neueren Psychologen, neben Taine (*De l'intelligence*, 1870), sind der soeben erwähnte Th. Ribot (geb. 1839, am Collège de France) mit seinem bedeutenden Werk über die zeitgenössische englische Psychologie (1870), der schon S. 402 genannte A. Fouillée (sein Hauptwerk: *Der Evolutionismus der Kraft-Ideen*, übersetzt von *R. Eisler*, Leipzig 1908) und der Belgier Delboeuf (1831—96), die ihrerseits wieder eine größere Anzahl Schüler gefunden haben. Den Standpunkt der modernen Psychologie und Psychophysiologie, zu der auch der berühmte Physiologe Claude Bernard (1813—78) wichtige Beiträge geliefert hat, vertreten eine ganze Reihe psychologischer Zeitschriften, darunter *L'année psychologique* (seit 1895).

Von Soziologen stehen der Comteschen Schule nahe de Roberty (von Geburt Russe), de Greef (Belgier) und Lacombe, der biologischen Richtung Spencers A. Fouillée und R. Worms, der evolutionistischen Letourneau, der ökonomischen Durkheim, dem syndikalistischen Sozialismus G. Sorel u. a. Einer dualistischen, Geist und Natur auseinanderhaltenden Theorie huldigt Hauriou, einer mehr idealistischen G. Tarde (1843—1904), der den historischen „Beweger" im schöpferischen Individuum sieht und die drei Grundgesetze der Wiederholung, des Gegensatzes und der Anpassung unterscheidet (*Die sozialen Gesetze*, deutsch von *Hammer*, Leipzig 1908), während Graf Gobineau (1816

bis 1882) die ganze Weltgeschichte aus Rassemomenten ableiten wollte.

Von der neuesten Philosophie der exakten Wissenschaften (Couturat, Poincaré) ist schon oben (S. 489) die Rede gewesen.

2. **England und Nordamerika.** Da wir die wichtigsten Erscheinungen: den Darwinismus, den Evolutionismus Spencers, den Relativismus Hamiltons, den Agnostizismus Huxleys, den Kritizismus Cairds, den Idealismus Greens bereits behandelt haben, ist nur noch weniges nachzutragen. Die wichtigsten Anhänger Hamiltons waren der englische Theologe H. Mansel (1820—71) und der Amerikaner Mac Cosh (1811—94), Vertreter einer dualistisch-theistischen Metaphysik J. Martineau (1805—1900). Wegen ihrer hervorragenden Leistungen auf Einzelgebieten seien der Logiker St. Jevons, die Psychologen J. Ward und J. Sully, der Ethiker H. Sidgwick (S. 385), der Geschichtsphilosoph Buckle (1823—62), die Soziologen H. Maine und B. Kidd erwähnt. Sprach- und Religionsphilosophie beherrschte gleichmäßig der Deutsch-Engländer F. Max Müller (geb. 1823 zu Dessau, gest. 1900 in Oxford, wo er seit 1850 dozierte; *Vorlesungen* über *Natural Religion* 1889, *Physical R.* 1890, *Anthropological R.* 1891, *Theosophy or Psychological R.* 1892, alle ins Deutsche übersetzt von *Winternitz; Science of Thought* 1887).

Die nordamerikanische Philosophie ist anfangs nur eine verspätete Parallelerscheinung der englischen. Berkeleyscher Idealismus und deistische Naturreligion finden zunächst am meisten Boden (dem Deismus stand in seinen jüngeren Jahren auch der bekannte Benjamin Franklin nahe); später die schottische Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Im ganzen herrschen neben den praktischen religiöse Interessen vor; der Materialismus fand daher nur vereinzelte Anhänger (vgl. über diese Anfänge des amerikanischen Philosophierens das ausführliche Buch von *Riley, American philosophy,* Neuyork 1907). Im 19. Jahrhundert wirkten dann nacheinander der deutsche Idealismus, Cousins Eklektizismus, Spencers Entwicklungslehre auf die amerikanischen Universitäten ein. Wir erwähnen den bekannten Idealisten R. W. Emerson (1803—82), von älteren Soziologen L. H. Morgan (1818—81), der auf Marx und Engels Einfluß geübt hat; von neueren: L. F. Ward, Mackenzie, Gidding und Patten (vgl. *P. Barth,* a. a. O. 167ff.), endlich den theologisierenden Idealisten J. Royce. Neuerdings

findet auch die moderne Logik, Psychologie, Ethik und der Positivismus (Carus' *The Monist*) eifrige Pflege. Der philosophische Verkehr mit Deutschland ist durch die sogenannten „Austauschprofessoren" befördert worden. Das erste eigene Erzeugnis der amerikanischen Philosophie ist der von dem Psychologen James begründete, von dort nach England und zuletzt auch auf das europäische Festland verpflanzte Pragmatismus (s. S. 485).

3. In **Italien** war im letzten Viertel des 18. und im ersten des 19. Jahrhunderts der Sensualismus Condillacs (vgl. S. 135 ff.) am einflußreichsten. In die Zeit der beginnenden nationalen Erhebung fallen die Bestrebungen der freisinnigen norditalienischen Geistlichen Rosmini (1797—1855) und Gioberti (1801—52), die Philosophie und katholisches Dogma zu verbinden suchten und, von der „intellektuellen Intuition" ausgehend, einen Ideal-Realismus bezw. Ontologismus ausbildeten, den dann Mamiani (1799—1885) und dessen Nachfolger Luigi Ferri (1826—95) einigermaßen modernisiert haben („dynamischer Monismus", im Gegensatz zu der englischen Assoziationspsychologie). In Neapel herrschte um die Mitte des Jahrhunderts noch der Hegelianismus vor.

Wie diesen Richtungen neuerdings der Neukantianismus siegreich entgegentrat, ist in § 73 auseinandergesetzt worden. Daneben hat ein mit dem letzteren verwandter Positivismus auch in Italien zahlreiche Anhänger, als deren wichtigster der Lombarde Ardigò (geb. 1828, in Padua) anzusehen ist. Abzweigungen davon bilden die Sozialpädagogik von Angiulli (1837—90) und der marxistische Sozialismus von Antonio Labriola (1843—1904, vgl. oben S. 456), Turati, Calojanni, B. Croce und Enrico Ferri, die zum Teil auch mit Lombroso und Garofalo eine neue, soziologisch bedingte Strafrechtstheorie vertreten[1]. B. Croce (geb. 1866) hat sich seitdem zum Idealisten entwickelt und neben einer *Ästhetik* (1901, deutsch Leipzig 1905) 1909 eine groß angelegte *Filosofia dello spirito* („Philosophie des Geistes") vollendet. Natürlich wird die gesamte moderne Philosophie auch dort von dem Neuthomismus aufs heftigste bekämpft. Einer der einflußreichsten Vertreter des letzteren, der Jesuit Cornoldi, fällte das schöne Urteil: „Die Geschichte der

[1]) R. Michels zählt in Sombarts *Archiv* nicht weniger als ca. 160 italienische Arbeiten über marxistische Geschichtsphilosophie, an 100 über Marxs Werttheorie auf.

modernen Philosophie ist nichts anderes als die Geschichte der intellektuellen Irrungen des dem Schwindel seines Stolzes überlassenen Menschen, so daß diese Geschichte die Pathologie der menschlichen Vernunft heißen könnte."

4. Auch in unserem Nachbarlande **Holland** herrscht, entsprechend dem Aufschwung der schönen Literatur, seit etwa 1880 regeres philosophisches Leben. Neben den zum Teil schon genannten Ganz- bezw. Halbkantianern Levy und Spruyt, dem an Fechner erinnernden van der Wyck (Utrecht), Herausgeber der Zeitschrift *Onze Eeuw* (Unsere Zeit), und dem Spinozisten W. Meyer, ragt vor allem der durch seine frühere Bekämpfung des Katholizismus und Sozialismus auch in nicht-philosophischen Kreisen bekannte geniale Autodidakt Bolland (Leiden) hervor, der sich von Hartmann über Kant zu Hegel entwickelt hat und eine ganze Anzahl Jünger zählt, die zu den führenden philosophischen Schriftstellern Hollands gehören. Von Bollands scharfsinnigen Arbeiten nennen wir das *Collegium Logicum* (1904f.) und *Zuivere Rede* (d. h. Reine Vernunft, 2. Aufl. 1909), in welchen Hegels Logik bezw. verschiedene Teile seiner Enzyklopädie eine selbständige Neubearbeitung und Weiterbildung erfahren haben, sowie die in unserer Sprache geschriebene Streitschrift gegen Hartmann: *Alte Vernunft und neuer Verstand* (1902). Sein letztes Buch *Het Evangelie* zeigt mit einem gewaltigen Zitatenmaterial, wie sich das Christentum aus der alexandrinischen Theosophie (vgl. Bd. I, § 48) entwickelt hat. Seine trefflichen Hegel-Ausgaben s. S. 304f. — Eine andere bekannte Persönlichkeit ist der Herausgeber der 1906 gegründeten, im ganzen hegelianisierenden Zeitschrift für Philosophie (*Tydschrift voor Wysbegeerte*), der feinsinnige Denker J. D. Bierens de Haan, der einen mehr subjektiv gefärbten Idealismus vertritt. Von seinen Schriften heben wir hervor: *De psychische afkomst van het oorzaakbegrip* (= Der psychische Ursprung des Kausalbegriffs, 1895), ferner *Levensleer naar de grondbeginselen van Spinoza* (1902), welche eine Lebenslehre, d. h. Ethik „nach den Grundsätzen Spinozas" entwirft, aber auf neue erkenntnistheoretische Grundlagen stellt; endlich *De weg tot het inzicht* (1909), d. h. eine Einleitung in die Philosophie. — Außerdem sei noch erwähnt der tüchtige Physio-Psychologe G. Heymans (Groningen) mit seinen Werken: *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens* (1890—94, 2. Aufl. 1905) und *Einführung in die Metaphysik auf Grundlage der Erfahrung* (Leipzig

1905), sowie der positivistisch gerichtete Ethiker und Soziologe Wynaendts Francken (*Soziale Ethik* 1897, *Ethische Studien* 1903)[1].

5. **Polen, Böhmen und Ungarn.** In Polen machten sich neben dem Altkantianismus (S. 444) im 1. Viertel des 19. Jahrhunderts besonders Einflüsse der schottischen Philosophie und Schellings geltend. Es folgt von 1830—63 die unter der Einwirkung Hegels einer-, der religiös angehauchten französischen Sozialphilosophie anderseits stehende Epoche der idealistischen, sog. nationalen Philosophie mit ihren Hauptvertretern Hoene-Wronski, Trentowski, Cieszkowski, Liebelt und Kremer. Der Aufstand von 1863/64 unterbricht für längere Zeit die normale Entwicklung des geistigen Lebens der polnischen Nation. Die Wiedergeburt äußert sich am spärlichsten auf dem philosophischen Gebiete, auf dem, nach einem Aufflackern des Materialismus und Positivismus um 1880—90, erst in den letzten Jahren lebhaftere Bewegung begonnen hat. Alle europäischen Richtungen sind mit gewissen Modifikationen vertreten, zuletzt auch der Pragmatismus. Es wären zu nennen: H. von Struve (Idealrealismus), Straszewski (kritischer Idealismus auf individualistischer Grundlage), Twardowski (Anhänger von Brentano und Uphues, *Idee und Perzeption,* 1892, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen,* 1894), Heinrich (Psychophysiologe und Empiriokritizist, *Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland,* 1899, *Zur Prinzipienfrage der Psychologie,* 1899), Wartenberg (kritischer Metaphysiker, *Kants Theorie der Kausalität,* 1899, *Das Problem des Wirkens,* 1900), Garfein-Garski (kritische Philosophie als Wertlehre mit intuitivem Einschlag, *Ein neuer Versuch über das Wesen der Philosophie,* 1909), Mahrburg (Positivist und Empirist), Rubczynski (Philosophiehistoriker), Koziowski (kritischer Positivist), Lutoslawski (Mystiker, *Seelenmacht,* 1899) und andere. Es bestehen zwei philosophische Gesellschaften in Lemberg und Krakau und eine psychologische in Warschau, wo auch die Vierteljahrsschrift „Przeglad filozoficzny" erscheint. Interessant sind auch die aus derselben psychischen Wurzel wie der Neuslavismus sprießenden Ansätze zur Wiedergeburt der sog. nationalen Philosophie[1].

In Böhmen und Ungarn haben ebenfalls im Laufe des 19. Jahrhunderts fast alle hervorragenden deutschen

[1]) Die Notizen über Holland verdanke ich zum größten Teile meinem Freunde S. A. van Lunteren (Utrecht), die über Polen Herrn Professor Garfein-Garski (Krakau).

Systeme (Kant, Schelling, Hegel, zum Teil auch Schopenhauer) nachgewirkt. In Böhmen speziell wurde um dessen Mitte von Exner und anderen österreichischen Herbartianern (§ 58) die Lehre ihres Meisters eingeführt. Der auch hier vorhandenen katholisch-scholastischen Philosophie tritt in beiden Ländern am häufigsten der Positivismus entgegen, teils mehr Comte-Spencer verwandt, wie bei dem Tschechen Th. G. Masaryk (geb. 1850), teils mehr erkenntnistheoretisch gewendet, wie bei den Ungarn F. Mares (vgl. S. 444), K. Böhm (*Der Mensch und seine Welt,* 1883ff.) und M. Palagyi (*Die Logik auf dem Scheidewege,* 1903).

5. **Die übrigen europäischen Länder.** Die wichtigsten Philosophen der skandinavischen Länder sind bereits an anderer Stelle (bes. S. 444, auch 469) genannt worden. Das Charakteristische der Gegenwart zeigt sich auch hier in dem eifrigen Betrieb der philosophischen Einzelwissenschaften, während überragende Persönlichkeiten fast ganz fehlen. H. Höffding (geb. 1843, in Kopenhagen) ist durch seine verdienstlichen Lehrbücher der Psychologie (vierte deutsche Auflage Leipzig 1908), Ethik (2. Aufl. 1901), Religionsphilosophie (1901) und Geschichte der neueren Philosophie (1895f.) auch bei uns seit lange bekannt. Vgl. die ausführlicheren Berichte bei *Ueberweg-Heinze IV,* 594f.

In Spanien stehen der vorherrschenden kirchlichen Scholastik besonders die „Krausistas" (vgl. S. 303f.), daneben vereinzelte Positivisten, und, wie in Portugal (S. 445), auch Neukantianer gegenüber.

In Rumänien zeigte sich Conta (1846—1882) im wesentlichen als Materialist, während er die Metaphysik — ähnlich F. A. Lange — als eine Art wissenschaftlicher Dichtung ansah.

In Griechenland sind nur unbedeutende Anfänge selbständiger philosophischer Forschung vorhanden.

Weit reger ist dagegen der philosophische Betrieb in Rußland. Die philosophische Entwicklung Osteuropas bietet ein echtes Spiegelbild des westeuropäischen dar. Der Wolfianismus bewahrte seine Herrschaft auf den geistlichen Akademien noch bis ins 19. Jahrhundert hinein. Die weltliche Bildung wandte sich um so begeisterter den neuen Lehren Schellings und Hegels zu, von welchem letzteren die Slawophilen einer-, die Radikalen wie Bakunin (S. 462) und Alexander Herzen andererseits ihren Ausgang nahmen. Dazu trat um die Mitte des Jahr-

hunderts der Einfluß des deutschen Materialismus (Tschernyschewski), der jedoch bald von dem des Comteschen Positivismus abgelöst wurde. In den 70er Jahren kam dann der Evolutionismus Spencers u. a., endlich eine dem Neukantianismus verwandte Richtung (vgl. u. a. Lawrow, *Historische Briefe*, 1870, 2. Aufl. 1891, deutsch, Berlin 1901) hinzu. Daneben fehlt es nicht an einzelnen selbständigen systematischen Versuchen, an Vertretern des strengen Theismus an den geistlichen Lehranstalten und an regem Betrieb der Psychologie, namentlich aber der Soziologie, zum großen Teil im marxistischen Sinne. Auch der neuromantische Zug des Westens macht sich neuerdings unter der allen Einflüssen der „westlichen" Kultur so zugänglichen „Intellektuellen" unseres großen östlichen Nachbarlandes stark bemerkbar.

* * *

So gewahren wir gegenwärtig in Deutschland wie zum größten Teil auch im Ausland — und das nicht bloß an den privilegierten Stätten der Wissenschaft — verstärktes philosophisches Leben auf den verschiedensten Gebieten. Der offenbare Rückgang der spekulativen Metaphysik zwar, den wir beim ersten Erscheinen unseres Werks an dieser Stelle mit Befriedigung feststellten, scheint seit einigen Jahren zum Stillstand gekommen zu sein, ja sich fast in sein Gegenteil verwandelt zu haben. Es geht, wie wir sahen, namentlich durch die jüngere Generation ein ähnlicher Zug vom Klassischen zum Romantischen, wie vor hundert Jahren. Aber es wird sich erst zeigen müssen, ob diese neue Strömung nur eine bald wieder vergehende Flutwelle in dem beständigen Auf- und Abwogen des geistigen Lebens ist, die nur die Oberfläche erregt, oder ob sie auf tiefere und dauernde Bedürfnisse sich gründet. Wir unserseits sind — das glauben wir auch in unserer historischen Darstellung gezeigt zu haben — gewiß nicht blind gegen das Berechtigte und Fruchtbare an der philosophischen Romantik. Allein im letzten Grunde halten wir es doch mit Meister Goethe, wenn er das Klassische „das Gesunde" und das Romantische „das Kranke" nennt, weil dieses den Menschen, wie er vielleicht allzu hart sagt, „schwach und kränklich", jenes ihn „stark, frisch, froh und gesund" mache. Das Heil der Philosophie — nicht nur als Erkenntnislehre, sondern auch als Weltanschauung — beruht am letzten Ende doch auf ihrer engen Ver-

bindung mit der strengen Wissenschaft. Hat man deren sichere Bahn einmal verlassen, so gerät man auf eine schiefe Ebene, auf der es keinen Halt mehr gibt. Damit soll keineswegs dem bloßen einseitigen Fachbetrieb der philosophischen Einzeldisziplinen das Wort geredet werden, dessen Überspannung in einzelnen Fällen vielleicht jenen eben gekennzeichneten spekulativen Rückschlag mitverschuldet hat. So notwendig und fruchtbar auch der wissenschaftliche Einzelbetrieb der Logik, Psychologie, Ethik, Sozialphilosophie usw. ist: es darf dabei nicht sein Bewenden haben. Die Philosophie darf sich nicht in eine Reihe von Fachwissenschaften auflösen, die den Zusammenhang miteinander völlig zu verlieren drohen; das würde in seinen Konsequenzen schließlich zu einem modernen Alexandrinismus führen.

Gegenüber beiden Gefahren: einer metaphysischen Spekulation, die sich, um mit Kant zu reden, „gänzlich, und zwar durch bloße Begriffe über Erfahrung erhebt", auf der einen Seite, und einem empiristischen Spezialistentum, das alle allgemeinen Gesetze am liebsten in isolierte Einzeltatsachen auflösen möchte, auf der anderen — erinnere sich die Philosophie des ihr zukommenden Berufs, Prinzipienlehre der Wissenschaften (I, S. 4) zu sein. Die Marksteine des geistigen Fortschritts der Menschheit haben von jeher — das ist hoffentlich auch aus unserem Buche klar geworden — große, grundlegende Theorien gebildet, um die sich die Tatsachen gruppieren konnten. Wir haben dabei selbstverständlich keine spekulierenden Phantasmen, sondern das Schöpferische und Unvergängliche an den Ideen eines Demokrit, Plato und Aristoteles, eines Descartes, Galilei und Newton, eines Leibniz, Kant und Schleiermacher, eines Hegel, Marx und Spencer im Auge. Zwei Gedanken insbesondere sind es, die zwar nicht erst heute gepredigt, aber erst in der modernen Philosophie und Wissenschaft zu voller Entfaltung und Fruchtbarkeit gediehen sind: der Entwicklungsgedanke, der allmählich in fast sämtliche Wissenschaftsgebiete seinen Einzug gehalten hat, und der andere, der nicht nur die methodische Grundlage, sondern auch die notwendige Ergänzung zu ihm bildet: die Erkenntniskritik, die von der genetisch-kausal erklärenden Naturwissenschaft (im weitesten, z. B. auch die Psychologie und beschreibende Moral einschließenden Sinne) die Normwissenschaften der Logik, Ethik und Ästhetik unterscheiden lehrt. Ohne sie, in denen sich die Welten der Erkenntnis, des Sittlichen

und der Kunst zu gesetzmäßigen Aufbau gestalten, bleibt die bloße Entwicklungsphilosophie ohne Sinn und Ziel.

Dazu meinen wir endlich noch einen dritten charakteristischen Zug in den philosophischen Bestrebungen unserer Tage wahrzunehmen: den freilich noch von Fesseln aller Art umgebenen Drang, Philosophie und Leben in tieferen Einklang miteinander zu setzen. Die Aufgabe der Philosophie ist nicht auf das Theoretische beschränkt; sie hat nicht bloß die Gesetze einheitlicher Erkenntnis, sondern auch diejenigen einheitlicher Zwecksetzung zu erforschen. Gewiß muß der Philosoph, unbeirrt durch der Parteien Gunst und Haß, allein dem Leitstern der Wahrheit nachgehen. Das bedeutet aber nicht unmännliche Zurückhaltung von den Kämpfen der Zeit; im Gegenteil. Nicht die Rolle jenes lichtscheuen Tieres soll die Philosophie übernehmen, das erst in der Dämmerung seinen Flug beginnt, sondern die Fackel der Vernunft und der sittlichen Selbstbestimmung soll sie den Einzelnen wie den Völkern vorantragen. Es dünkt uns, als ob das Bewußtsein dieser Aufgabe im ganzen doch in immer weiteren Schichten sich zu regen beginne: der kräftige Aufschwung der ethischen und sozialphilosophischen Untersuchungen ist eins der Zeugnisse dafür.

Freilich sind neben den erfreulichen auch unerfreuliche, neben den vorwärtsstrebenden auch rückbildende Bestrebungen — und zwar neuerdings anscheinend verstärkt — am Werke. Welche den Sieg davontragen werden, bleibe dahingestellt. Des Philosophen Sache ist es nicht, zu prophezeien oder sich in frommen Wünschen zu ergehen. Genug, wenn er die Aufgabe seiner Zeit klar erkannt hat, sie deutlich verkündet und an seinem Teile durchzuführen sucht. Er tröste und erhebe sich durch den Gedanken, daß seine Sache die Sache der Menschheit ist.

---

# Zeittafel

## zur Geschichte der neueren Philosophie.

---

**1440** **Nicolaus Cusanus,** De docta ignorantia.
**1516** **Thomas Morus,** Utopia.
**1532** **Macchiavelli,** Il principe.
**1543** **Nicolaus Copernikus,** De revolutionibus orbium coelestium.
**1609** **Kepler,** Astronomia nova.
**1620** **Bacon,** Novum organum.
**1637** **Descartes,** Discours de la méthode.
**1638** **Galilei,** Discorsi.
**1641** **Descartes,** Meditationes.
**1642** **Hobbes,** De cive.
**1677** **Spinoza,** Ethica.
**1687** **Newton,** Philosophiae naturalis principia mathematica.
**1690** **Locke,** An essay concerning human understanding.
**1695** **Leibniz,** Système nouveau de la nature.
**1697** **Bayle,** Dictionnaire historique et critique.
**1710** **Berkeley,** Treatise concerning the principles of human knowledge.
**1712—25** **Christian Wolff,** Vernünftige Gedanken usw.
**1748** **Hume,** Enquiry concerning human understanding.
**1751—72** **Diderot,** d'Alembert u. a., Encyclopédie.
**1762** **Rousseau,** Emile. Du contrat social.
**1765** **Leibniz,** Nouveaux essais (verfaßt 1704).
**1770** **Système de la nature** (Holbach).
**1776** **Adam Smith,** Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations.
**1781** **Kant,** Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl. 1787).
**1788** „ Kritik der praktischen Vernunft.
**1790** „ Kritik der Urteilskraft.
**1794** **Fichte,** Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre.
**1795** **Schiller,** Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen.
**1798** **Fichte,** Das System der Sittenlehre.
**1799** **Schleiermacher,** Reden über die Religion.

1800 **Schelling,** System des transzendentalen Idealismus.
1807 **Hegel,** Phaenomenologie des Geistes.
1819 **Schopenhauer,** Die Welt als Wille und Vorstellung.
1824/25 **Herbart,** Psychologie als Wissenschaft.
1833 **Beneke,** Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft.
1830—42 **Comte,** Cours de philosophie positive.
1835/36 **D. F. Strauß,** Das Leben Jesu.
1841 **L. Feuerbach,** Das Wesen des Christentums.
1843 **John Stuart Mill,** A system of logic ratiocinative and inductive.
1847 **Helmholtz,** Über die Erhaltung der Kraft.
1854 Göttinger Naturforscherversammlung (Karl Vogt contra Rudolf Wagner).
1859 **Charles Darwin,** On the origin of species.
1862—96 **Herbert Spencer,** A System of synthetic philosophy.
1866 **Friedrich Albert Lange,** Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. 1873—75.
1867 **Karl Marx,** Das Kapital.
1868 **Haeckel,** Natürliche Schöpfungsgeschichte.
1869 **Eduard von Hartmann,** Philosophie des Unbewußten.
1872 **D. F. Strauß,** Der alte und der neue Glaube.
1873 **W. Wundt,** Physiologische Psychologie.
1883/84 **Friedrich Nietzsche,** Also sprach Zarathustra.
1902 ff. **H. Cohen,** System der Philosophie.

# Register zum II. Band.

Die Hauptstellen sind durch Fettdruck hervorgehoben.

---

## A. Philosophen.

## B. Literatoren.

(Biographen, Kommentatoren, Herausgeber, Philosophie-Historiker u. a.)

---

